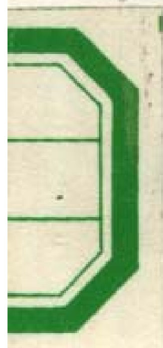
汉译世界学术名著丛书

# 文化科学和自然科学

〔德〕H.李凯尔特 著





VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM


2 032 9305 1

汉译世界学术名著丛书

# 文化科学和自然科学

〔德〕H. 李凯尔特 著

涂纪亮 译

杜任之 校



商务印书馆

1991年·北京

汉译世界学术名著丛书

**文化科学和自然科学**

〔德〕H. 李凯尔特 著

涂纪亮 译 杜任之 校

---

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710）

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-01103-5/B · 147

---

1986 年 3 月第 1 版　　开本 850×1168 1/32

1991 年 9 月北京第 2 次印刷　　字数 107 千

印数 8 551—12 850 册　　印张 4 5/8　插页 4

定价：2.75 元



# 汉译世界学术名著丛书
## 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1989 年先后分五辑印行了名著二百三十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1991 年 6 月

# 译者前言

涂纪亮

在现代思想意识的斗争中，历史哲学问题具有重要地位。现代资产阶级哲学的主要流派，如新康德主义、新黑格尔主义、实用主义、新托马斯主义等等，都提出自己的历史哲学理论，以与历史唯物主义相对抗。

新康德主义的历史哲学理论以弗赖堡学派的观点为代表。弗赖堡学派以德国弗赖堡大学为中心，又名西南学派或巴敦学派，其创始人是文德尔班，其追随者有李凯尔特、拉斯克、包赫等人，他们着重研究社会历史问题，提出所谓"个别记述方法"的历史哲学理论。在十九世纪末至二十世纪初，这个学派的观点在德国广为流传，并对当时和以后的资产阶级历史理论发生巨大影响。

李凯尔特是弗赖堡学派最著名的代表之一，1863年生于但泽，1891年开始在弗赖堡大学任教，1916年作为文德尔班的继承人在海德堡大学任教，1939年病逝。他继承文德尔班的基本观点，并大大加以发展，使新康德主义的历史哲学理论达到其完成形态。他的历史哲学观点在其主要著作《认识的对象》(1892)、《自然科学概念形成的界限》(1896)和《文化科学和自然科学》(1899)中得到最充分的表述。

李凯尔特是围绕着科学的分类问题提出他的历史哲学理论的。在他看来，由于科学既可以从它所研究的对象的角度，也可以从它所采用的方法的角度而相互区别，因此既可以从质料的观点、也可以从形式的观点来对科学进行分类。从这点出发，他提出了两种基本的对立：自然和文化的对立；自然科学和历史的文

化科学的对立。

自然和文化的对立就是他所谓的科学的“质料分类原则”。按照他的观点，自然是那些从自身中生长起来的、诞生出来的、自生自长的东西的总和，文化则或者是人们按照预定目的生产出来的，或者虽然早已存在、但至少由于它所固有的价值而为人们特意保护着的。在这里，他特别强调他的“价值”概念。他认为价值是区分自然和文化的标准：一切自然的东西都不具有价值，不能看作是财富，可以不从价值的观点加以考察；反之，一切文化产物都必然具有价值，都可以看作是财富，因此必须从价值的观点加以考察。

与这条“质料的分类原则”相比较，李凯尔特更加强调的是所谓科学的“形式的分类原则”，即根据科学所采用的方法来对科学进行分类。在这方面，他提出所谓“现实的连续性和异质性原理”，以之作为自己论证的出发点。他说：一方面，现实中的一切都在渐进地转化，没有任何飞跃，每个占有一定空间和一定时间的形成物都具有这种连续性，这一点可称为关于一切现实之物的连续性原理；另一方面，每个现实之物都具有自己特有的、个别的特征，现实中的一切不是绝对同质的，而是互不相同的，这一点可称为关于一切现实之物的异质性原理。现实正是由于具有这样的连续性和异质性，因而不能如实地包摄在概念之中，从这个意义上说，现实是非理性的。

他认为科学不能如实地认识现实，只能在概念上把现实的连续性和异质性分开，使之或者变为同质的连续性，或者变为异质的间断性，似乎这样一来科学概念就获得了控制现实的权力，而现实也就变成理性的了。因此，在科学中出现两种截然相反的形成概念的方法：一种是把现实的异质的连续性改造为同质的连续性，数学就采用这种方法，它所注意的只是现实的量的方面，而

不关心现实的质；另一种是把现实的异质的连续性改造为异质的间断性，历史学就采用这种方法，它以分割现实的连续性为代价而保持现实的异质性。

从这一点出发，他把科学分为自然科学和历史的文化科学，并形而上学地把它们对立起来。一方面，自然科学把与任何价值都没有联系的事物和现象看作自己的对象，它的兴趣在于发现对于这些事物和现象都有效的普遍联系和规律，因此必须采用“普遍化的方法”。这一点既适用于物理学，也适用于心理学。这些科学都不从价值和评价的观点去考察自己的对象，都把个别、特殊之物当作非本质成分而不予考虑，仅仅把大多数对象所共有的成分包括到自己的概念之中。

另一方面是历史的文化科学。在这里，他提出文化和历史两个概念以与自然概念相对立。他说，历史的文化科学作为文化的科学来说，要研究与普遍文化价值有关的对象，而作为历史的科学来说，则必须从对象的特殊性和个别性方面叙述对象的一次性发展。他认为这样一来就既得出了这些科学的历史方法，也得出了它们形成概念的原则。在他看来，对历史的文化科学来说，只有那些在其个别性方面对于作为指导原则的文化价值具有意义的事物，才是本质的。在大多数情况下，文化事件的意义正是依据于使这一文化事件有别于其他文化事件的那些特性；反之，它与其他文化事件相同的因素，对于历史的文化科学来说则是非本质的。

李凯尔特花了不少篇幅论证这条“形式的分类原则”，因为他正是在论证这条原则的过程中提出他的历史哲学的基本论点，本文试图就此对他的历史哲学的基本观点作一点评论和分析。

## 一

弗赖堡学派的创始人文德尔班早就提出：科学的认识目的的

形式上的性质是科学分类的原则。有一些科学是寻找一般规律的，另一些科学则寻找个别的历史事实。由于科学的认识目的不同，便相应地存在着两种不同的思维形式和研究方法：在自然科学中占主要地位的是“综合思维”的形式，所采用的是“规范化”的方法；而在历史学中占主要地位的是“个别记述思维”的形式，所采用的是“表意化”的方法。李凯尔特继承了文德尔班的观点，并进一步加以发展。首先，他强调指出，文化领域里只有个别的东西，自然领域里才有一般的东西。自然领域内的个别的东西可以看作是一般概念或一般规律的事例，而文化领域内的个别的东西则决不能被理解为一般概念或一般规律的事例。他说：“树上的任何一片树叶，化学家的蒸馏器中的任何一块硫磺，都是一个个体，它作为个体，跟任何伟大的历史人物一样，是不能完全包括在任何概念之中的。但是，只要我们面前有一些树叶或许多块硫磺，我们的确会不由自主地把这些给予我们的单一个体变成概念。也就是说，我们不去注意使之成为个体的那些东西，而且我们也应该这样作，因为，只有这样，我们才能得到自然科学意义上的‘硫磺’或‘树叶’。”（李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》德文版第246页。）但是，如果谈的是一个人，那就完全不可能不管这种区别了。在这里，“如果把某个人，譬如说，把歌德变成概念，那我们一定马上就会发现这一点，因为那时候我们脑子里留下来的只是诗人、部长和人的概念，已经不是歌德了。”（同上）

从一般和个别的这种形而上学对立出发，李凯尔特进一步把自然科学和历史的文化科学、自然科学方法和历史方法形而上学地对立起来。他的论证十分简单：既然自然领域里只有一般的东西，因此以自然领域为研究对象的自然科学只能采用普遍化的方法；反之，既然文化领域里只有个别的东西，因此以文化领域为研究对象的历史的文化科学只能采用个别化的方法。他认为自然

科学所要形成的是普遍的概念，在这种概念中不包含任何一个单一对象的特殊性和个别性。他引用柏格森的一个比喻来说明这一点："自然科学只缝制一套对保罗和彼得都同样适合的、现成的衣服，因为这套衣服并不是按照这两个人的体形裁的。如果自然科学'按照每个人的体形'进行工作，那它就必须对自己所研究的每个对象构成新的概念，但这是与自然科学的本质相违背的。"（本书，第42页）。因此，自然科学应当采用普遍化的方法去形成普遍的概念以至于规律的概念。与此相反，历史的文化科学的目的，则不是形成普遍的概念或规律的概念。他说："这些科学不想缝制一套对保罗和彼得都同样适合的标准服装，也就是说，它们想从现实的个别性方面去说明现实，这种现实决不是普遍的，而始终是个别的。"（本书，第50页）。这些科学把叙述一次性的、特殊的和个别的事件和现象看作是自己的任务，而为了完成这项任务就必须采用个别化的方法。

李凯尔特的这些论点的形而上学性质十分明显。首先，一般和个别本身就不是绝对对立的。列宁指出："个别一定与一般相联而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何个别（不论怎样）都是一般。任何一般都是个别的（一部分，或一方面，或本质）。"（《谈谈辩证法问题》，《列宁选集》第二卷，人民出版社版，第713页。）个别和一般的这种辩证关系，既存在于自然界，也存在于社会生活和意识形态领域。在社会生活中，任何个别事件，不管它怎样特殊，总要受一般规律的制约。任何一个历史事件中，既包含特殊的、个别的因素，也包括一般的、普遍的因素，后者存在于前者之中，并通过前者表现出来。不理解一般和个别的这种辩证关系，就既不能理解历史的一般规律，也不能理解任何个别的历史事件。李凯尔特妄图在一般和个别的形而上学对立的基础上，把所谓普遍化方法和个别化方法、自然科学和历史的

文化科学截然对立起来，这种作法的基础本身就是站不住脚的。

其次，所谓普遍化方法和个别化方法的形而上学对立也是没有根据的。因为，自然科学和社会科学虽各有特点，但两者绝不是绝对对立的。这两类科学都应从研究个别对象着手，揭示自然界和社会的一般发展规律。一方面，难道自然科学只研究一般的东西吗？难道个别的东西对于自然科学来说只是普遍概念或一般规律的事例吗？难道地球对于地质学来说只是普遍概念的事例吗？对于后面这个问题，普列汉诺夫作过回答："不是。地质学研究的是地球的历史，而不是其它任何天体的历史，正如俄国史研究的是我们祖国的历史，而不是其他任何国家的历史一样。地球历史的'个别化'毫不次于俄国史、法国史等等。因此，它根本不能装在李凯尔特企图规定的那种划分的框子之内。"（普列汉诺夫：《评亨·李凯尔特的一本书》，载于《普列汉诺夫哲学著作选集》，第三卷，人民出版社版，第583页）。另一方面，虽然任何历史概念的范围都受一定对象或现象的限制，但它本身必定包含某种一般的东西。例如，虽然谁也不会怀疑歌德只是个别的人，没有第二个歌德，但是，难道歌德不具有与别人相同的特征吗？难道不利用某些一般的概念也能说明歌德的特征吗？难道历史学家用不着理解社会历史发展的普遍规律也能科学地评述任何历史人物吗？事实上，没有任何一门科学或者只采用所谓普遍化方法，或者只采用所谓个别化方法。

## 二

李凯尔特的历史哲学的另一个基本观点，表现在他的有关"价值"的言论中。"价值"是李凯尔特的历史哲学的基本范畴，它在他的理论中起着特别巨大的作用。前面已经说过，李凯尔特认为价值是区分自然和文化的决定性标准，自然是肯定没有价值的，不

需要从价值的观点加以考察，而文化产物必定是具有价值的，必须从价值的观点加以考察。他说："通过与价值的这种联系（这种联系或者存在或者不存在），我们能够有把握地把两类对象区别开，而且我们只有通过这种方法才能作到这一点，因为撇开文化现象所固有的价值，每个文化现象都可以被看作是与自然有联系，而且甚至必然被看作是自然。"（本书，第21页）。

不仅如此，李凯尔特还认为价值是历史学家挑选材料时借以区分本质成分和非本质成分的标准。历史学家在叙述某一历史事件时，怎样确定哪些材料是"本质的"、"重要的"或"有意义的"呢？在他看来，这个问题只有通过考察历史对象同文化财富所固有的价值的联系，才能得到解决。在这种联系存在着的情况下，历史事件便是"本质的"、"重要的"、"有意义的"；反之，在这种联系不存在的情况下，历史事件便是"非本质的"、"不重要的"、"无意义的"，不属于历史叙述的范围。李凯尔特把这一点称为"价值联系原则"，并把历史科学的所谓个别化方法称为"与价值联系的方法"。他甚至说："没有价值，也就没有任何历史科学"。（本书，第76页）

与此同时，李凯尔特特别把"价值"与"评价"区别开来。他认为价值与现实的联系有两种方式。一种联系方式是价值附着于对象之上，并通过这一点使对象变成财富；另一种方式是：价值与主体的活动相联系，并通过这一点使主体的活动变成评价。他认为实践上的评价和理论上的价值联系是两种就其逻辑实质而言有原则性区别的活动。历史学家仅仅遵循价值原则，确定哪些历史事件是本质的或是非本质的，是有意义的或是没有意义的，而不对历史事件作肯定的或否定的评价。李凯尔特举了一个例子来说明这一点："例如，历史学家作为历史学家来说可以不必对法国革命对于法国或欧洲有利或者有害这一点作出决定。这是一种评价。

反之，任何一个历史学家都不会怀疑，在法国革命这个名词之下所包括的那些事件对于法国或者欧洲的文化发展来说是有意义的和重要的，因此必须从其个别性方面把它们作为本质成分包括到欧洲史的叙述之中。这决不是实践上的评价，而是理论上的价值联系。简言之，评价必定是赞扬或责难。然而，无论赞扬或责难都与价值没有联系。”（本书，第79—80页）

李凯尔特所谓的“价值”究竟是什么呢？他对此作了回答：“关于价值，我们不能说它们实际上存在着或不存在，而只能说它们是有意义的，还是无意义的。”（本书，第21页）又说：“价值绝不是现实，既不是物理的现实，也不是心理的现实。价值的实质在于它的有意义性，而不在于它的实际的事实性。”（本书，第78页）他认为价值是超验的，是经验的认识所不能达到的，“它们往往在主体和客体之外形成一个完全独立的王国。”（李凯尔特：《论哲学概念》，载于《逻各斯》1910年第一卷，第33页）可见，他的所谓“价值”原来是某种实际上并不存在的、神秘离奇的东西，是一种主观唯心主义的虚构，与我们所说的价值根本不是一回事。对于李凯尔特的“价值”观点，普列汉诺夫也曾提出过批评。他说，诚然“每个历史学家要从一定价值的观点来挑选自己的科学材料——把本质的和非本质的分开。全部问题在于这种价值的性质是怎样的。但是这个问题完全不能用这样的话来回答：这里的价值属于文化价值的范畴。完全不能！作为科学家——并且在自己的科学范围之内——，历史学家认为有助于他确定那些事件（其总和构成他所研究的个别发展过程）的因果关系的东西是本质的东西，而与此无关的东西是非本质的东西。因此，我们在这里所谈的决不是李凯尔特所谈的价值范畴。”（普列汉诺夫：《评亨·李凯尔特的一本书》，《普列汉诺夫哲学著作选集》，第三卷，人民出版社版，第585页）

还应当指出，历史学家在叙述历史事件时，也不是像李凯尔特

所说的那样不对历史事件作任何评价。阶级社会的历史是阶级斗争的历史，任何一部历史著作总是或明或暗地表现出作者的阶级立场，没有任何一个历史学家是从李凯尔特的所谓“价值”观点去挑选材料而又不对历史事件作出评价。

## 三

否认社会历史发展规律的存在，攻击历史唯物主义，这是李凯尔特提出他的历史哲学的最终目的，也是他的历史哲学所负的社会使命。

李凯尔特是从自然和文化、一般和个别的形而上学对立出发去否认社会历史发展的规律性的。他推断说：自然界里既然只有一般的东西，亦即只有普遍必然的东西，因而存在着规律性；反之，在社会历史领域内，一切都是个别的、不重复的，因而不存在任何规律性。他认为，历史发展的概念和规律的概念是相互排斥的，对于个别、特殊的事物，如果用一般规律去硬套，妄图确定某些一般的原则，那就是莫大的荒唐。他说：“由于规律概念所包括的仅仅是那种可以永远看作是无数次重复出现的东西，所以历史发展的概念和规律的概念是互相排斥的”。（李凯尔特：《自然科学概念形成的界限》，德文版，第 245 页）“历史概念、亦即就其特殊性和个别性而言只发生一次的事件这个概念，与普遍规律概念处于形式的对立之中”；（本书，第17页）“‘历史规律’这个概念是 contratio in adjecto（用语的矛盾）”。（李凯尔特：《历史哲学》，俄文版，第36页）但是，李凯尔特的这些论点是站不住脚的，因为作为他的全部论证的出发点的自然和文化、一般和个别的对立就是不能成立的。一般和个别是辩证的统一，个别一定与一般相联系而存在，自然界里既有一般的东西，也有个别的东西，同样地，社会历史领域里既有个别的东西，也有一般的东西，因而也存在着客观规律。

规律是现象中同一的东西，是本质的现象，是宇宙运动中本质之物的反映。规律既存在于自然界，也存在于社会历史领域。任何个别的历史事件，不论它怎样特殊，总要服从一般规律的作用。任何特殊的事件就其具体情况而言是不重复的，但这并不排除它的基本因素的重复性以及在此基础上形成一般规律的可能性。

李凯尔特在断然否认社会历史发展规律的同时，还否认历史唯物主义的科学性，认为历史唯物主义不是一门科学，而是一种"形而上学的观点"，是"党派政治的产物"。他说，唯物史观"根本不是一种经验的、与价值相联系的历史科学，而是一种以粗暴的和非批判的方式臆造出来的历史哲学"。他还曲解历史唯物主义关于人民群众和个人在历史上的作用的原理，仿佛马克思主义只承认人民群众是历史的真正创造者，而根本否认个人在历史上的作用，或者用他自己的话来说，仿佛马克思主义"认为伟大人物在历史上是'非本质的'，只有那种来自群众的事物才是有意义的"。他甚至曲解说："从无产阶级的观点或者从被理论家们看作属于群众的观点看来，所考虑的主要是一种多半是动物的价值，结果只有那种与群众直接相关的事物、即经济生活才是本质的"，由此产生了所谓"经济的历史观"。这种历史观"用肚子的理想代替了脑和心的理想"，并认为"人类的全部发展归根到底不过是'为在食槽旁边争得一个位置而斗争'"。（参见本书第100—101页）

李凯尔特对历史唯物主义的这些曲解，在资产阶级哲学家中间是有一定代表性的。许多资产阶级哲学家正是像他这样借口历史唯物主义的阶级观点，诽谤历史唯物主义是政治的产物；借口历史唯物主义的群众观点，诽谤历史唯物主义是某种低级的东西；借口历史唯物主义重视经济因素在社会发展中的作用，诽谤历史唯物主义是所谓"经济的历史观"。然而，历史唯物主义正是由于具有这些观点，才成为一门远远高出于一切资产阶级历史哲

学的真正科学。关于这一点，列宁曾作过十分精辟透彻的说明："发现唯物主义历史观，或更确切地说，彻底发挥唯物主义，把唯物主义运用于社会现象，就消除了以往的历史理论的两个主要缺点。第一，以往的历史理论，至多是考察了人们历史活动的思想动机，而没有考究产生这些动机的原因，没有摸到社会关系体系发展的客观规律性，没有看出物质生产发展程度是这种关系的根源；第二，过去的历史理论恰恰没有说明人民群众的活动，只有历史唯物主义才第一次使我们能以自然史的精确性去考察群众生活的社会条件以及这些条件的变更。马克思以前的'社会学'和历史学至多是积累了片断收集来的未加分析的事实，描述了历史过程的个别方面。马克思主义则指出了对各种社会经济形态的产生、发展和衰落过程进行全面而周密的研究的途径，因为它考察了一切矛盾趋向的总和，并把这些趋向归结为可以确切判明的社会各阶级的生活和生产条件，排除了人们选择某一'主导'思想或解释这个思想时所抱的主观主义和武断态度，揭示了物质生产力的状况是所有一切思想和各种趋向的根源。"（《列宁选集》第二卷，人民出版社版，第586页）

# 目　录

第二版序言……………………………………………………1
第四版和第五版序言…………………………………………3
一、课题…………………………………………………………5
二、历史状况……………………………………………………9
三、基本对立…………………………………………………14
四、自然和文化………………………………………………20
五、概念和现实………………………………………………28
六、自然科学方法……………………………………………37
七、自然和历史………………………………………………48
八、历史学和心理学…………………………………………56
九、历史学和艺术……………………………………………65
十、历史的文化科学…………………………………………71
十一、中间领域………………………………………………92
十二、数量的个别性 ………………………………………103
十三、与价值无关的个别性 ………………………………115
十四、文化历史的客观性 …………………………………120

# 第二版序言

下面这本著作的基本思想，我曾于1898年在本地的“文化科学协会”第一次会议上作过讲演，后来作为报告发表。很久以来，这本简短的著作在书市上就买不着了。我怀疑是否我应当把它再版，因为自从我的《自然科学概念形成的界限》一书(1896—1902)完成以来，这本著作的最初形态已经不能再使我感到满意了。在这个讲演中，有一个非常重要之点、即价值对于文化科学的意义，还没有透彻地讲清楚。此外，在新版本中也不容许不考虑对这里研讨的诸问题的热烈讨论，这次讨论已部分地联系到我的方法论著作。

现在我以修改过的和作了重要补充的形态再一次把这本著作呈献出来，尽管它现在也没有很多地包含我在另一个版本中所未曾详尽阐述和深入论证的思想。这本著作希望以其新的形态适合于我在第一次发表它时已经想到的那个目的。它主要是为专门科学的研究者服务的，他们感到有必要自觉地认识自己活动的实质，而他们又没有兴趣或者没有时间去阅读范围广泛的逻辑著作。这本简短的著作也许可用作我的《自然科学概念形成的界限》一书的导言。可是，它当然不能提供比一篇入门的导言更多的东西。它正好应当说明的是：科学的分类问题是多么复杂，流行的图式表面上看来简单明了，但对问题的研究却远远不够；因此，这本著作也许能促使人们对这个领域进行深入的研究。

对于最近十年来越来越多地出现的方法论著作，我当然仔细地作过考虑，但是我只能明确地提到其中的一小部分。不能由此

推断说，我不感谢对我的言论所提出的那许多深入的批评。仅仅想到不久以前出版的某些著作，我就特别乐意与狄尔泰、闵斯特伯尔格①、拉瓦、赫波罗尔等人的新著进行明辨是非的争论。可是，本书的目的——尽可能简明扼要地陈述主要论点——不允许作这样争论性的论述。在我的论历史哲学一文（发表在库诺·费舍②纪念文集《二十世纪初叶的哲学》〔1905年第一版，1907年第二版〕中）的后面，附有1907年以前出版的最重要文献的目录。

当我在这里向我的尊敬的出版人保尔·西贝克博士先生致以衷心的谢意以感激他亲切地接受本书的修订本的时候，我履行了一个愉快的义务。

1910年3月于弗赖堡

① 狄尔泰（Wilhelm Dilthey，1833—1911），德国哲学家。闵斯特伯尔格（Hugo Munsterberg，1863—1916），德国心理学家、哲学家。——译者注

② 费舍（Ernst Kuno Fischer，1824—1907），德国哲学史家。——译者注

# 第四版和第五版序言

如在第三版(1915年)中一样，本书在这次重新再版时也从头到尾经过仔细的校订，并作了若干补充。可是，内容和范围依然基本上没有变动。倘若这本简短的著作应当保持其作为导言的性质，这样做是必要的。由于这本书好几年来在书市上又卖完了，因此我认为这本对于我在别处详细地发挥过的思想所作的简要的和概括的阐述，有其存在的权利。我这次也必须克制自己不和我的批评者作详细深入的争辩。我希望在我的《自然科学概念形成的界限》的第三版中能够弥补这一点，只要这样作显得对事情有所帮助的话。此外，如果有人希望我对自己的思想作更加详尽的论证，特别是如果有人希望对我的思想采取批评的态度，那我也必须告诉他去阅读那本篇幅较大、内容丰富的著作。目前这本简短的著作绝对不能包罗已被论证过的全部重要论点。

由于在这里只能提到我的论敌的很少一部分论据，因此，象在第三版的序言中只能提到理查·霍尼希斯瓦尔德①的值得尊敬的著作一样，这一次我想特别提一下对我的方法论见解表示过态度的赫尔曼·保罗、恩斯特·特勒耳奇②和维克多·冯·魏瓦茨泽克的著作（本书注释中对这些著作作了简短的引证)。虽然大多数哲学家都攻击我的观点，但我似乎觉得相互谅解的可能性却更

① 霍尼希斯瓦尔德（Richard Hōnigswald, 1875—1947)，德国哲学家。——译者注

② 保罗（Hermann Paul, 1846—1921），德国语言学家。特勒耳奇（Ernst Troeltsch, 1865—1923），德国历史学家、社会学家。——译者注

加接近了。因此我敢于表示这样的希望：我的观点经过二十多年来多次阐明之后，将逐渐地得到哲学家们的赞同，而迄今却主要是在专门科学的研究者中间得到赞同的。

亨利希·李凯尔特

1920年10月于海德堡

# 一、课题

关于专门科学分为两大类，关于神学家与法学家、史学家和哲学家，也如物理学家和化学家、解剖学家与生理学家、生物学家与地质学家一样由于共同的兴趣而被相互联系起来，这一点到现在不仅在专门科学的研究者中间，而且在哲学家中间也都一致同意了。可是，当自然科学家们对于应该如何称呼那条把他们联系起来的纽带而没有任何疑问的时候，在另一类人那里，至少就专门科学研究者的看法来说，简直还没有一个表达共同活动的标志。缺乏普遍流行的和众所公认的名称，这一点接近于这样一个问题：是否与此相对应也就没有一个意义明确的概念呢？因此，我在下面的阐述中给自己提出一个目的：阐明那样一个概念，它能规定非自然科学的经验学科的共同的兴趣、问题和方法，并且能与自然科学家的共同的兴趣、问题和方法划清界限。我相信文化科学这个词最能表达这个概念，因此我们愿意给自己提出这个问题：文化科学是什么？它与自然科学处于怎样的关系？

不过，在回答这个问题之前，还必须说说这样的研究有什么意义。这一研究只探讨逻辑学的一部分，说得确切一些，探讨认识论或方法论的一部分，因而我们不涉及各种不同的自然科学学科和文化科学学科的特殊内容。这种特殊内容只是专门科学研究者研究对象。哲学不能把提供一些“已知的浅薄知识”当作自己的任务，然而这些已知的浅薄知识却是哲学在目前材料丰富的条件下所能作出的最好的东西。科学中发现材料的过程，在专门科学的研究者看来也许有充分理由把它当作对科学的进步至关重要的

事情，然而发现材料的过程根本不是我们首先要注意的。由于所有那些以这种或那种方式有助于发现新事物的手段和方法，在每门科学中都同样是有根据的，因此人们并不想把研究和探索的多样性纳入于能够显出两类科学活动之间的本质对立的公式之中。凡是只能看作材料汇集的活动，完全不是这里所要研究的。只有在涉及对材料进行整理和加工以便科学地陈述材料的场合下以及在这个过程达到终结的场合下，我们所关心的这种区别才会清楚地显露出来。可是，专门科学的研究者很少注意科学活动的这个部分，因为它在大多数情况下是以某种"自明的方式"实现的；而且，由于对它进行阐释是哲学固有的任务，因此经验研究通常所注意的问题并不是哲学研究的重点。

可是，甚至对于加工的过程以及这一过程的结果来说，逻辑学也并不是要对专门科学方法的各种细微差别、变化、中间形式和转变进行十分细致的分析叙述；因为，我相信，就各个不同的专门领域来说，这个任务最好也同样让给那些在这些领域内象专家一样熟悉的人去完成。如果认识论的研究要具有独特的意义，那么认识论毋宁只能从思想的一般区别出发，以便利用由此获得的概念逐步推进到运用于特殊；而在这里，重要的问题是确定出发点，也就是提出专门科学陈述的两种基本形式。

换句话说，我想只限于主要对两个极端作些说明；从某种观点看来，几乎所有的经验科学都处于这两个极端之间。而且，为了说明这种区别，我必须在思想上把那种在实际上相互紧密联结着的东西分开，对于在这两类科学之间穿来穿去的那许多线条，至少暂时要置于次要地位，或者只有在可能从这些线条中引导出反对区别这两种形式的意见时才加以考虑。在那些了解到各个活动领域相互之间的多方面关系的重要性的经验科学研究者看来，这种故意一下子就切断它们之间的联系的研究是片面的或者十分

粗暴的。但是，逻辑学没有其他任何办法，因为它要在科学生活的丰富多采的杂多中划出若干界限。因此，最多只能把下面获得的东西，比作地理学家为了给我们的地球确定方位所设想的那些线条，而在任何地方却没有与这些线条精确地相对应的真实事物；区别仅仅在于：专门研究的精神球并不是一个所谓自行呈现出两极和赤道的球；而要确定两极和赤道的位置，就需要进行特殊的研究。①

这样一种通过图式来确定方位的研究的理论价值，是不需要论证的。我不想进一步研究专门科学能够从这种研究中吸取多大的好处，不过这种研究对于它们的益处，在我看来，并不是完全多余的，而它对于文化科学会特别有用，因为近几年来在这方面文化科学与自然科学的珍贵关系虽然经常得到保护，但也往往以不能容许的方式超越了这两个领域之间的界限。

关于这一点的理由是不难看出的。从事自然科学的人，除了在大多数情况下对自己的专门活动有一个普遍通用的名称之外，还在一个分为若干环节的整体中、在由或多或少明显分开的许多课题联结成的体系中，找到了一个固定的位置。反之，经验的文化科学却首先必须寻找这样一个固定的体系；而且，在经验的文化科学中，不确定性是如此之大，以致文化科学甚至于往往必

① 虽然这段话在本书的第一节中就已有了，可是我的文章的意义还一再被人误解，好象我主张把专门科学分为两类，它们按形式和内容来说事实上是完全分离的或者应当始终是实际地分开的。这种见解始终与我风马牛不相及，因此所有反对这样一种认识论的意见都没有击中我。从这种意义上说，威尔布兰特的文章《从"文化科学"的观点看国民经济的改革》（一篇反批评的论文，载于《政治学总论杂志》，1917年，第345页及其后诸页），是具有特色的。这篇（并非完全实事求是的）文章反对我的一些实事求是的思想所提出的责难，是无的放矢的。即使我把经济生活看作文化，并认为对它也应当作历史的研究，可是我从来没有主张"国民经济"仅仅是或者应当是历史的文化科学。对于这点作出决断，并不是逻辑学的事情。逻辑学所必须作的不是"改造"，而是理解专门研究所作出的成果。

须反对把自然科学方法宣称为唯一有效的方法。尤其是，如果逻辑学也在竭力使自己从自然科学的片面影响下解放出来，是否逻辑学在这个斗争中也一定能够成为一种有用的武器呢？

当然，这决不是说，今天每个自然科学家对于自己活动的逻辑本质都有清楚的理解，并且由此使自己优越于文化科学的辩护者。可是，自然科学家由于他往往不知不觉地进入的历史状况而处于非常幸运的境地；也正是由于这些原因，在转入论述自己的主题之前，我想用几句话加以说明。

# 二、历史状况

我们看一看最近几百年来的科学史，就会看出已经为奠定自然科学的哲学基础作了许多工作，这些工作一部分是专门科学家本人作的，一部分是哲学家作的。在刻卜勒、伽利略和牛顿那里，经验研究是与为了清楚地理解自己活动的本质所作的并且最后获得巨大成就的努力联系着的。自然科学时代——所谓自然科学时代，我当然是指十七世纪而言——的哲学，几乎不能与自然科学分离开。哲学也同样卓有成效地致力于说明自然科学的方法，这一点只要回忆一下笛卡儿或莱布尼茨就够了。最后，大约在十八世纪末，现代世界的伟大思想家（指康德——译者注）已经确定了一个对方法论具有规定性意义的、作为事物的实存的自然概念（“在按照一般规律所规定的范围内”），因而，自然科学的最一般的概念大概在不久的将来也会最后确定下来。①

诚然，康德通过他的“在所规定的范围内”纵然不是在专门科学中，那也是在哲学中结束了自然概念的独霸地位。这就是说，他也在理论上把自然科学的“世界观”——这种世界观在启蒙运动时代运用于历史的文化生活时在实践上必然会遭致彻底的失败——从一种自以为绝对合法的地位下降到一种相对合法的地位，从而把自然科学的方法限制于专门研究。不过，自然概念通过这种限

① 这个形式的定义在方法论上仍将保持它的有效性，尽管象冯·魏茨泽克（《批判的和思辨的自然概念》，《逻各斯》第VI卷，1916年，第186页）那样的人认为，康德主义在从内容上形成自然概念方面过分拘泥于数学自然科学的理想，这些理想在十八世纪具有中心的意义，但在十九世纪在科学的整体中所占的地位已经完全改变了。

制只能使它的界限变得更加确定，使它更加清楚地易于理解；而这一点在如此大的程度上实现了，即使有某种落后的哲学企图重新把这个概念带到独霸地位，在自然的专门科学中也不会因此而再受到很大损害。对于专门科学来说，自然概念在实质上依然没有改变。人们由于这样地缩小自己的视野——这种缩小使人重新用陈旧的形而上学的自然主义来代替认识论的观点——所得的恶果，最多只不过是使许多自然科学在对付最一般的理论（例如原子论或唯能论）中出现的某些困难时，表现得无能为力。确乎令人不愉快的是：现在依然还有一些自然科学家，他们当听到有人说推动科学的不仅仅是他们，便似乎觉得受了委屈。然而，在其它方面，甚至一种并非完全有根据地认为自然科学思想是唯一正确的信念，也有助于使自然科学的专门研究意识到自己的崇高意义，从而获得工作的兴趣与活力。

我们在回顾这段过去时，可以把自然科学家称为幸运的遗产继承人。在涉及一般的和基本的概念这个范围内，后代子孙是靠他们的祖宗所汇集的资金的利息过活的。随着时间的流逝，人们变得如此"明显地"满足于这些概念的精神评价，以致不再需要去关心它们的起源和它们由此产生的联系了。人们能够占有这些概念而无需获得它们。如果我们撇开生物学研究中的一个部分不谈（在这一部分里，由于对一种从起源上说纯粹是历史的发展原则的自然科学意义不够明确，已引起一些混乱，而且与有机论概念连结在一起的目的观念仍然导致一种非常不明确的形而上学目的论的解释）——那末自然科学就因有一个坚固的传统而欣慰。它们首先有一个共同的目的，每个特殊部门都为达到这个目的而作出自己的一部分贡献，这就赋予这些部门以统一和联系。因此，自然科学以紧密连接的状态出现，并且由于这种紧密连接的状态博得人们的尊敬，即使完全不提各门自然科学作为它们的老祖宗的

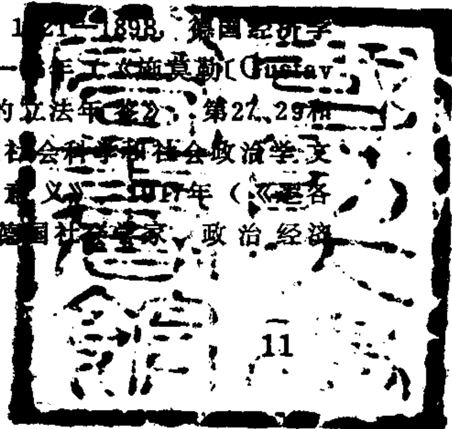
可敬的子孙在现代、特别是在物质的一般理论中所作的那些值得惊叹的进步。

没有人会认为文化科学的情况也是大致如此。它们年轻得多，因而是比较不成熟的。直到十九世纪它们才取得巨大的进展。在几个特殊的领域内，虽然它们还以很大的可靠性工作着，但它们在这里大多数应归功于这样的情况，即它们能够以这个或那个天才的、具有示范意义的研究者为行动的榜样。对于方法论研究的偏爱，曾经为现代自然科学奠定基础带来丰富的成果，而在文化科学上却很少取得什么成果。或者，至少会发现，有些人对于自己行为的本质所作的比较深入的研究，譬如说，如赫尔曼·保罗对于语言科学，① 卡尔·门格尔② 以及近来的麦克斯·韦贝尔③ 对于政治经济学那些富有教益地进行的研究，都只不过是一些孤立的研究，并局限于一些特殊的领域。而这绝非偶然，正是在这样的领域，某些在逻辑上相互有很大分歧的工作方法在科学实践中却十分紧密地相互结合在一起，所以必然有各种逻辑问题直接涌现出来。对于经验的文化科学来说，无论如何直到如今还没有获得大体上近似自然科学那样广阔的哲学基础。

① 《语言史原理》，1880年；1898年第三版。其后《德国哲学的方法论》，根据保罗·裕隆德里斯的第二版出版的单行本。最后，《历史科学的任务和方法》，1920年。

② 《关于社会科学方法的研究》，1883年（门格尔〔Karl Menger，1840—1921〕，奥地利经济学家。——译者注）。

③ 《社会科学和社会政治学的认识论的"客观性"》，1904年（《社会科学和社会政治学文库》，第19卷）。《罗舍尔（Wilhelm Roscher，1817—1894，德国经济学家。——译者注）和克尼斯（Karl Gustav Adolf Knies，1[illegible]21—1898，德国经济学家。——译者注）与历史的政治经济学的逻辑问题》，1903—[illegible]年（《施莫勒〔Gustav von Schmoller，1838—1917，德国经济学家——译者注〕的立法年鉴》，第27、29和30卷）。《对文化科学逻辑领域的批判研究》，1906年（《社会科学和社会政治学文库》，第22卷）。《社会科学和经济科学的"价值自由"的意义》，[illegible]年（《逻各斯》，第7卷）。（韦贝尔〔Max Weber，1864—1920〕，德国社会学家、政治经济学家。——译者注）



诚然，那种与经验的文化科学相联系而进行工作的哲学，从文化科学受到鼓舞而且又能对文化科学发生反作用，在过去已经朝着这个方向迈出了几大步。康德确乎首先发生了这样的影响，这种影响较多地由于破坏自然主义世界观，而较少地由于从认识上对自然科学所作的论证。尽管康德所倡导的对于自然主义的攻击部分说来是片面的，尽管康德的一些信徒对于他们的老师曾为其奠定巩固基础的自然科学及其意义毫无了解，但是他们正是由于这个缘故而在颇大程度上有助于使每种后来的“唯心主义的”和反自然主义的哲学信誉扫地；然而另一方面也不能否认，有些人由于极力指出事情的反面而更加有效地促进这种研究。的确，德国唯心主义哲学家们已经在一定程度内为文化科学提供了一些基本概念。特别是黑格尔，他充分地意识到把世界观建立在历史生活之上的意义，他对自然科学毫不了解，然而从另一方面看来他是值得注意的。由于对德国唯心主义哲学的兴趣正在广阔范围内不断增长，因此可以希望现时代——在这个时代里“发展”一词起着如此巨大的作用——从这个伟大的、唯心主义的、十分强调发展思想的哲学家中重新学到一些东西。①

然而，不能原封不动地把黑格尔的体系简单接受过来；甚至在今天也必须提防从字面上来解释黑格尔哲学，而且从前提出的那一些很有价值的命题目前对于规定和说明文化科学的课题也没有多大帮助。大约在十九世纪中叶，在我们精神生活的历史中，历史连续性中断了，德国哲学中的这些对于理解历史生活极为重

① 关于德国唯心主义对历史的重要性，可参考：特勒耳奇的《康德的宗教哲学中的历史》，1902年（《康德研究》第9卷）；拉斯克（1875—1915，德国哲学家，新康德主义者。——译者注）的《费希特的唯心主义和历史》，1902年；狄尔泰的《黑格尔的青年时代》，1905年。在梅利斯的《孔德的历史哲学》（1909年）中，十分详尽地证实了德国思想家们的思想如何强烈地影响了那些往往被认为是与他们根本对立的思想家。

要的因素几乎被人遗忘。当人们采用黑格尔的范畴的时候，也往往不了解它们的意义和它们的影响。例如，当在文化科学中谈到“发展”的时候，人们往往想到那样的自然科学家，他作为专门科学研究者来说肯定是十分令人赞叹的，而作为哲学家来说却是微不足道的。人们郑重其事地把“达尔文学说”看作是“新的”历史哲学；由于这样地或类似这样地混淆概念，于是要求文化科学也采用“自然科学的方法”。并非所有的学科都以同样的方式受到这种作法的影响。但是恰恰在就狭义而言的历史研究中，我们经历了一次关于方法和目的的热烈争论；如果与我们过去的哲学保持紧密的联系，这次争论部分说来可能根本不会发生。①

因此，为了更加接近我的问题，我在这里也不涉及过去已经做的事情，而只联系到目前流传极广的关于专门科学分类的见解，以便使自己只限于对我的观点作纯粹系统的说明。

① 在这件事情上可比较贝洛夫（1858—1927，德国经济史家——译者注）关于“新的历史方法”的一篇十分卓越的论文（《历史杂志》，第81卷，新卷次，第45卷，第193页以下）。为什么这个争论只要涉及方法问题就如此强烈地几乎引起各方面的反应，这是那些不直接参与此事的人所不能看出来的。对于兰普雷希特（1856—1915，德国历史学家。——译者注）的历史著作，我不能作出评论。他再次把方法论问题提到重要地位，这个功绩是不应否认的。但是，在这个领域内，没有逻辑上的论证，当然是得不到什么效果的，因此，当兰普雷希特使用他那些就其逻辑意义而言十分模糊不清的口号（如个人心理的方法和社会心理的方法等等）来从事工作时，这次讨论对他来说是没有结果的。显而易见，他自己的历史著作是和他的“方法”不一致的。他象任何一个历史学家一样从历史发展的一次性中叙述一次性的历史发展，他似乎不是以“自然科学家的”方法，而是从后面将要讨论到的那种意义上以个别化的和与价值联系的方法来叙述的。典型主义、兴趣性这样的一般性的概念或口号有多少，这对于方法的逻辑性质来说是没有决定性意义的。奥斯瓦尔德·斯宾格勒（1880—1936，德国历史哲学家。——译者注）的《西方的没落》一书在这个问题上也表现出很大的暧昧性，这就使这本书（与以前的《作为教育家的勒蒙勃兰特》和张伯伦（1899—，美国经济学家。——译者注）的《十九世纪的基础》相类似）由于一些明显的原因在世界大战之后的气氛中获得耸人听闻的、适合时髦的成就。这一著作有许多部分是没有意思的；但是由于在这一著作中把“世界史的形态学”、即采用生物学的普遍化方法来表现历史生活的思想宣布为一种新的方法，因此必然会使每个有几分天真的文献鉴赏家为之心动。斯宾格勒所探求的这种“形态学”的逻辑基础，当它被写出来之前，老早就遭到了驳斥。

# 三、基本对立

由于科学既可以从它所研究的对象的角度，也可以从它所采用的方法的角度而相互区别，因此，既可以从质料的观点、也可以从形式的观点来对科学进行分类。这两种分类原则是一致的。这决不象许多人相信的那样是自明的。现在当人们认为这两类专门科学在本质上互不相同时，就往往没有考虑到这一点。目前在哲学中仍然几乎普遍地流行着这样的看法，即把自然概念和精神概念当作质料的分类原则的基础。与此相关，人们把"自然"这个有多种含义的词理解为物体的存在，把"精神"这个有更多含义的词理解为心灵的存在，同时又从心理生活的内容上的特点中（这些特点表现出心理生活是与物理世界相对立的）推演出精神科学和自然科学所依据的这两种方法的形式上的区别。结果产生了以下这样的情况：除了力学这门最一般的和基本的物体科学之外，又出现了一门与之对应的关于心理生活的一般科学，即作为一门基本的"精神科学"的心理学，而且人们期望在精神科学的领域内特别由于采用心理的方法将得到相应的巨大进步。因此，人们在历史学中看到一种应用心理学，而它与这门学科的现状并不完全符合。

尽管各种见解之间在细节方面还存在着严重的分歧，但是在哲学中，关于划分专门科学时首先重视心理存在的特性这样一种基本思想，即使在下述场合下仍然被认为是自明的：例如，在狄尔泰那里，由于一种十分明显的历史意义，已经证实迄今现存的心理学特别对于历史科学的创立是没有用处的。今后将需要有一

门新的、将要建立的"心理学"。①

与在哲学中占统治地位的意见相反，许多经验研究者日益清楚地感觉到用精神科学这个词非常不足以说明非自然科学的专门学科的特征。②事实上，我相信从自然和精神的对立出发进行的分类研究，不能达到理解经验科学之间实际存在着的区别，然而问题却首先取决于这种区别。为了目前明确方向，我首先试图以简要的方式把我的观点同现在流行的由于习惯固定下来的观点对比一下。

的确不能否认，非自然科学的经验科学主要与心理的存在发生关系；因此，从这种观点看来，把经验科学标志为精神科学并不是完全错误的；但是，重要的是认识论的本质特征却没有由此描述出来。因为，借助于心理的概念，既不能使这两种不同的科学兴趣之间的原则区别得到阐明（这种区别是和对象的质料区别相对立的，它促使一组专门科学的代表认为自己相互联结的亲密程度胜过于与另一组专门科学的代表联结的程度），也不能完全用所述的方法推演出这两种相互不同的专门研究方法的任何有益的、逻辑的即形式上的对立。近来，除哲学家之外，主要是自然科学家在心理学领域内从事工作，反之，历史学家和其他"精神科学"的代表却往往对现代心理学漠不关心，这种情况决不是偶然的。这毋宁说有其位于事情本质之中的原因，而要改变这种情况大概是不可能的，甚至或许也不值得希望这样做。我相信，心理学对于某些所谓"精神科学"的意义，不仅被心理学家过高估计了，而且直到今天还往往被逻辑学家作了过高的估计。无论如

① 参考狄尔泰：《关于叙述的和分析的心理学的思想》，《普鲁士皇家科学院会议报告》，1894年，第1399页以下。

② 我在1898年曾头一次把这一著作的内容向学术界人士作过报告，在这些人士中间，已经不再有任何人主张把在逻辑学中还很流行的这个词用于指那些有别于自然科学的学科，近来則越来越经常地使用文化科学一词。

何，对于那一半从事专门研究的知识界来说，无论已经有的或者任何将要建立的关于心理生活的一般科学，都不能成为如同力学对于自然科学那样奠基性的科学。的确，应用目前心理学中流行的那些方法，正好必然会把历史科学引入迷途，而在以"社会心理"论代替历史叙述的场合下，就已经引起这样后果了。

但是，更为重要的是，用自然和精神这样一种唯一的对立，根本不能从方法论上把专门科学的多样性划分开，因为在这里面临的问题比人们通常想象的情况要复杂得多。在我看来，方法论在划分专门学科时必须以下面两对基本概念去代替自然和精神的这一种区别。

象物体和心灵那样就其存在方式而言互不相同的两组对象，是不能作为专门科学分类的基础的，因为至少在直接可以触知的现实中，没有任何东西可以在原则上避开象自然科学那样对形式的特性进行研究。从这种意义上来理解，只有一种经验科学是有理由的，因为只有一个经验的现实。事实上，可以而且必须从现实的全体性中，即从作为物体实存和心灵实存的总和中，把现实看作是一个统一的整体或"一元论的"（象流行的术语所说的那样）整体，与此相应，各种专门学科可以而且必须按照同一种方法对现实的各个部分进行研究。而如果一旦这么去做，那么研究物体事件的科学和研究心理生活的科学由于共同的兴趣就会相互紧密地连结起来。

因此，对象在质料上的对立只有在下述限度内才是专门科学分类的基础，即：从整个现实当中显现出对我们具有特别意义或重要性的一定数目的事物和事件，而在它们之中我们不仅看到"自然"还看到其它东西。对于它们来说，仅仅靠那种在其他方面完全正确的自然科学叙述本身，还是不够的。而关联到它们，我们还要提出另一些完全不同的问题，可是这些问题首先是和我们

最好概括为文化一词的那些对象相关联的。根据文化对象的特殊意义把科学划分为自然科学和文化科学，这可以使专门研究者由此分为两个集团的那种兴趣的对立得以最明显地标志出来。因此，在我看来，自然科学和文化科学的区分适合于代替通常的自然科学和精神科学的划分。

但是，仅仅这样还不够。必须用一个形式的分类原则来补充这个质料的分类原则；而且还要考虑到这个概念表现得比通常的看法复杂一些，它的似是而非的单纯性只是由于"自然"一词具有多种含义。从标志为现实的文化那一部分的任何质料特性中，显然很少能够得出专门科学方法的基本的形式对立，正如从自然和精神的区分中很少能得出这种对立一样。因此，我们不能直截了当地说什么"文化科学的方法"，象人们相信可以说自然科学方法或心理学方法那样。但是，我们必须同时指出，"自然科学方法"一词也只有逻辑的意义，因为"自然"一词在这里不仅指物体世界，而且具有上述那样的康德式的或形式的意义，因此无论如何不是意味着"物体科学的方法"，虽然只有物体科学的方法才算是精神科学的方法或心理科学的方法的对立物。毋宁说，在按照普遍规律所规定的范围内，只有一个同样是逻辑的概念，才能成为作为事物的实存的自然这个逻辑概念的对立物。我相信，这就是就最广泛的形式意义而言的历史概念，亦即就其特殊性和单一性而言的一次发生事件这个概念；而这个概念和普遍规律概念处于形式的对立之中，因此我们在划分专门科学时必须谈到自然科学方法和历史方法的区别。

因此，在这里，按照形式观点着手进行的分类决不是与按照质料观点进行的分类相一致的，如同通常在划分自然科学和精神科学所表现的那样；因而也决不能说必须以自然和历史的形式区别去代替自然和精神的质料区别，象人们对这种分类错误地理解

的那样。我们可以说，只能以自然和文化的区别去排除和代替自然和精神的区别。而我确乎认为可以指明：当对一切文化对象作必要考察也正是按照历史方法对它们叙述时，我们的两种分类原则之间是存在着联系的；而且这种方法的概念同时可以从以后阐明的关于文化的形式概念中得到理解。当然，自然科学方法现也深深地伸延到文化领域之内，因此尤其不能说只有一种历史的文化科学。反之，在某些方面甚至可以说在自然科学内有一种历史的方法。因此对于逻辑的考察就产生了一些中间领域；在这些中间领域中，一方面，内容上的文化科学研究和方法上的自然科学研究，另一方面，内容上的自然科学研究和方法上的历史研究，是相互紧密地联系着的。但是，这种联系并不是那种由此使专门研究中的自然科学和文化科学的对立一概排除的联系。毋宁说，我们可以借助于我们的概念获得所寻求的经验科学的基本对立：我们不仅从质料方面而且从形式方面把历史的文化科学概念同自然科学概念截然划分开来，从而进一步表明，尽管有这一切过渡和中间形式，但在研究自然实存时一般说来可以按照自然科学的方法来进行，而在专门科学研究文化生活时一般说来则可按照历史的方法来进行。

现在，我的课题就在于把上述意义的自然和文化的质料对立以及自然科学方法和历史方法的形式对立加以展开，以达到使这里提出的论题的根据清楚地显现出来，从而使这种与通常作法大不相同的划分专门科学的尝试的根据清楚地显现出来。可是，我必须再一次强调声明，我主要地只限于陈述典型的基本区别，对较为详尽的论证只能略加说明。这篇文章并不打算提出一个完全的、把一切科学或者只把一切专门科学包括在内的认识论体系。我们在这里完全不考虑哲学的方法，而且由于后面即将谈到的原因，也不从数学的逻辑结构方面对数学进行考察。我们只涉及那

些研究感性世界的现实存在的经验学科；对于它们来说，重要的只是弄清楚在它们的叙述中的两种相互对立的基本形式，这些基本形式证明自然科学和文化科学的划分是正确的。

# 四、自然和文化

一种把逻辑问题置于首要地位的、严格系统的研究，必须从对方法的形式区别的考虑出发，从而由历史科学的概念去理解文化科学的概念。①但是，由于专门科学首先涉及到对象的区别，而且专门科学的分工在长时间内也首先是由自然和文化的质料区别所决定的，因此，为了使我不致于比本来需要的程度更加远地离开专门研究的兴趣，我首先分析对象的对立，紧接着探讨形式的、方法的区别，从而指出形式的分类原则和质料的分类原则之间的联系。

自然和文化这两个词并不是意义明确的，而自然概念尤其往往需要用一个与它相对立的概念才能比较精确地加以确定。如果我们一开始就保持本原的意义，我们就能最大限度地避免产生主观随意的印象。自然产物是自然而然地由土地里生长出来的东西。文化产物是人们播种之后从土地里生长出来的。根据这一点，自然是那些从自身中成长起来的、“诞生出来的”和任其自生自长的东西的总和。与自然相对立，文化或者是人们按照预计目的直接生产出来的，或者是虽然已经是现成的，但至少是由于它所固有的价值而为人们特意地保存着的。

我们可以把这种对立扩展到我们所愿意的程度，但它始终必

① 在我的《自然科学概念形成的界限。历史科学的逻辑导言》（1896—1902年，1903年第二版）一书中，我已经采取这种方法。还可以参考我的论文《历史哲学》（载《二十世纪初的哲学》，为纪念库诺·费舍而作，1905年，1907年第二版）。我郑重声明，这一著作也没有打算提出一个完整的科学体系；因此，由于没有在我的体系中为这个或那个学科找到位置而引起的一切反对意见都是无的放矢的。

须与下述情况相关联：在一切文化现象中都体现出某种为人所承认的价值，由于这个缘故，文化现象或者是被产生出来的，或者是即使早已形成但被故意地保存着的；反之，一切自行生出来或成长起来的东西，却可以不从价值的观点加以考察，而如果这种东西的确不外是上述意义的自然，那就必须不从价值的观点加以考察。价值（wert）是文化对象所固有的，因此我们把文化对象称为财富（Güter），以便使文化对象作为富有价值的现实同那不具有任何现实性并且可以撇开现实性的价值本身区别开来，自然现象不能当成财富，因其与价值没有联系。所以，如果把价值和文化对象分开，那么文化对象也就会因此而变成纯粹的自然了。通过与价值的这种联系（这种联系或者存在或者不存在），我们能够有把握地把两类对象区别开，而且我们只有通过这种方法才能作到这一点，因为撇开文化现象所固有的价值，每个文化现象都可以被看作是与自然有联系的，而且甚至必然被看作是自然。

但是，对于使现实变成文化财富并且由此使现实与自然区别开的那种价值特性，我们还必须作如下的补充。关于价值，我们不能说它们实际上存在着或不存在，而只能说它们是有意义的，还是无意义的。文化价值或者事实上被大家公认为有效的，或者至少被文化人（与自然人相对——译者注）假定为有效的，因而那些具有价值的对象的意义也被假定为具有一种不仅是纯粹个人的意义；而且，文化就最高意义而言，一定不是与纯粹需求的对象相关，而必定是与财富相关。当我们一般地想到价值的有效性时，我们为了自己生活于其中的集体或者由于其他的理由而或多或少对于财富的评价或关怀感到"负有责任"；但是，我们不能仅仅从道德的必要性方面来思考它们。价值能够作为"应为的东西"与我们相对立。根据这种想法，我们不仅能够把文化对象和那种虽然被大家评价和追求，但只是本能地评价和追求的东西区别开，而

且能够与下面那种东西区别开，这种东西之所以能够被评价为财富，虽然不是由于纯粹的本能，但也是由于情绪的激动。①

只要谈到两类实在对象之间的区别，自然和文化的这种对立确实是专门科学分类的基础，这是显而易见的。宗教、教会、法权、国家、伦理、科学、语言、文学、艺术、经济以及它们借以进行活动所必需的技术手段，在其发展的一定阶段上无论如何也是严格地就下述意义而言的文化对象或财富：它们所固有的价值或者被全体社会成员公认为有效的，或者可以期望得到他们的承认。因此，我们只需要把我们的文化概念加以扩大，把文化的萌芽阶段和没落阶段以及文化所促进的或者阻碍的事件都包括在内，那我们就看出文化包括了宗教、法学、史学、哲学、政治经济学等等科学的一切对象，即包括了心理学之外的各门“精神科学”的对象，因此文化科学一词对于非自然科学的专门科学来说是一个完全恰当的标志。人们还把农业器械、机器和化学药剂归入文化之列，这个情况肯定不是象冯特②所认为的那样对使用文化科学一词提出了异议，相反，它表明这个名词比冯特所主张的精神科学一词恰当得多地适用于各门非自然科学的学科。技术发明诚然在大多数情况下是借助于自然科学而得以成功的，但它们本身并不等于自然科学研究的对象，同样也不能列入精神科学之中。只有在文化科学中，才能找到关于它们的发展的叙述，而它们对于“精神”文化能够具有怎样的意义，是不需要证明的。

象地理学和人种学这样一些学科属于什么，那诚然还有待确定。但是，就这些学科来说，要对这一点作出决定，只有看它们

① 这里不需要进一步深入地研究各种不同的价值的有效性，要区分它们是有许多困难的。还可参考这一著作的最后一节，在那里叙述了文化历史的客观性。在那里，按照对于理解经验的客观性所需要的程度，广泛地发挥了文化价值的有效性的概念。

② 《哲学导论》，1901年（冯特〔Wilhelm Wundt，1832—1920〕，德国生理学家、心理学家、哲学家。——译者注）。

从怎样的观点提出自己的对象，也就是说，是否它们把自己看作是纯粹的自然抑或是把自然和文化生活联系起来。地壳本身纯粹是自然的产物，但它作为一切文化发展的场所，还具有一种不属于纯粹自然科学的兴趣。一方面可以把原始人看作“自然人”，但另一方面也可以研究在他们那里文化的“端倪”多早就已发现。这种两重性由于不取决于自然和精神的区别问题，也就有助于证明我们的观点，我们由此可以毫不踌躇地把非自然科学的专门学科称为上述含义的文化科学。

可是，人们有时还从另一种意义上使用文化这个词，因此，更加明确地把我们的概念和一些与之相类似的概念区别开来，这也许是恰当的。在那些概念中，文化这个词有时包括过分广泛的范围，有时又包括过分狭小的范围。不过，对于这一点，我只限于举出一些例证。

我选择保罗所提出的文化科学概念，① 作为过分广泛的理解的典型。对他的观点进行简短辩论之所以是愈加必要是因为：他通过他的令人信服的论证不仅使文化科学一词代替精神科学一词流行起来，而且他还属于在近代首先指出规律科学和历史科学之间的基本逻辑区别的人之列，对于这种区别，我们在后面还要谈到。尽管如此，保罗却把“心理因素的作用评定为……文化的有代表性的特征”，在他看来这甚至“是这个领域和纯粹自然科学对象之间唯一可能作出的精确划分”，同时，由于他认为“心理因素……是文化运动中最本质的、一切都取决于此的因素”，所以他也认为“心理学……”成了“一切从较高意义上理解的文化科学的最重要的基础”。他之所以避免使用精神科学这个术语，只是因为“一旦我们踏入历史发展的领域，……除了心理的力量之外，我们还必定与生理的力量发生关系”。因此，他对这个概念所下的定义

① 《语言史原理》，第3版，第6页以下。

结果成为：在心理单独出现的情况下，心理是纯粹精神科学的对象；而由生理存在和心理存在所组成的一切现实，则属于文化科学。

在这种思想中有一点无疑是正确的，这就是不能使文化科学只限于对精神现象的研究，而由于这个缘故，精神科学一词是标志不了多少东西的。但是，人们必定会进一步追问：经验的文化科学一般说来是否有理由象心理学所作的那样把生理存在和心理存在分离开来呢？文化科学所使用的"精神"概念是否因而与心理学所形成的"心理"概念相一致呢？即使不考虑这一点，我也不能理解保罗是怎样地用他的方法把自然科学和文化科学"精确地"相互区别开来。保罗甚至得出这样的结论：按照他的定义，必须承认有一种动物文化。不过，他还不能主张，就精神现象考虑，这种动物生活在各种情况下都属于文化科学。只有当我们不仅把动物生活看作是人类的一般精神生活的萌芽阶段，而且把它看作就我所提出的那种意义而言的人类文化生活的萌芽阶段时，动物生活才能成为文化科学。如果切断与文化价值的这种联系，那我们就只能把它与"自然"联系起来。这样一来，对这个领域所做的"唯一可能的精确划分"便在这里完全不中用了。

当保罗举出艺术创作的和社会组织的发展史作为动物生活的文化生活的例证时，他是暗暗地承认这一点的。因为，当谈到动物的艺术创作和社会组织时，这只有一个意义，即这里所说的是那种完全可以和人类文化相类比地考察的现象；然而这就成为我所说的文化现象了。但是，对于动物生活的这种看法不能认为是唯一有理由的；而且，这还表明，把人类文化概念移植到动物界之中的这种作法，在大多数情况下是一种游戏似的和令人迷惑的类比。如果"国家"一词既被用来标志德国，又被用来标志蜂巢，那么应当如何去理解这个词呢？如果米谢尔·安格洛斯·梅迪舍

尔的坟墓和鸟的啭鸣都是用"艺术作品"来表示，那么"艺术作品"一词究竟意味着什么呢？总之，正是由于心理是保罗的概念中的本质特征，因此他的概念对于划分文化和自然是不中用的，而他的进一步论证表明，他自己也不能使这个概念符合自己的目的。

但是，我对此不作进一步的深入研究。我只想再用一个例子说明，没有一种使财富和不具有价值的现实区别开来的价值观点，就不能发现文化和自然的显著区别。我现在还想解释，为什么在文化概念的定义中，价值是如此易于被精神概念所代替。

的确，不仅应该从价值的观点，而且应当从对文化现象作出评价的那些具有心理的人的观点去考察文化现象。因为价值只能被具有心理的人所评价。这就产生了一个情况，即心理的东西一般说来被看作是比生理的东西有更多的价值。事实上，就文化现象而言，在自然和文化的对立（一方面）与自然和精神的对立（另一方面）之间是有联系的，因为文化现象就是财富，因此文化现象一定总是与评价共同联系在一起的，从而一定总是同时与精神生活共同联系在一起的。然而，即使这是正确的，但这并不能证明通过自然和精神的对立所作的科学分类是正确的。由于心理生活本身应当被看作自然，因此心理的纯粹存在（das blosse Vorhandensein）毕竟还没有构成文化对象，从而不能应用于给文化概念下定义。毋宁说，只有当在作为评价的必要前提的心理中，价值本身，而且甚至一般有效价值常常可以一同联想到的时候，才能给文化概念下定义。事实上，这可能时常发生，特别当人们采用"精神"一词的时候，而这也说明了我们所拒绝的那种尝试。但是，只要人们把精神理解为心理，就没有权利把精神和对一般有效价值的评价这样等同起来。毋宁说，人们应当在概念上明确地把"精神"存在、即心理上的评价活动同价值及其有效性区别开来，就象必须把财富同附着于其上的价值区别开来一样；必

须弄清楚在“精神价值”中重要的并不是精神，而是价值。因此，不要再用心理来划分文化和自然。心理只有作为评价才与文化相连接；而且，即使作为评价，它与从现实中创造出文化财富的那种价值也不是一回事。

最后，我可以十分简略地谈一谈那种把文化概念限制在一类过分狭小的一般评价对象之内的定义。这里之所以要着重地谈一谈这些定义，主要是因为由于其中的一些定义，使“文化”一词对许多人来说获得了一个简直是令人厌烦的含义，从这种含义可以解释人们对于文化科学一词的厌恶心情。我不是指象“文化斗争”和“伦理文化”那样一些与科学毫不相干的复合词。我也没有想到人们由于看到语言在某些方面被滥用了（在这种滥用语言的情况下，人们把“文化”只是理解为群众运动，或者把过去的战争看作“不道德的东西”而不归入文化之列），必定会讨厌使用这个词。毋宁说，我所注意的是那种特别与广大公众如此喜爱的“文化史”概念相联系的思想。为了使我们的文化概念能够用于把科学分为两类，我们的文化概念当然必须始终是完全摆脱比如说那种存在于所谓科学和政治史之间的对立，这种对立在舍费尔和戈特海恩的著作中得到了有趣的说明。一方面，按照我们的定义，国家是文化财富，恰如经济或者艺术是文化财富一样，肯定没有任何人会认为这是一个主观随意造出的术语。但是，另一方面，把文化生活直接同国家生活等同起来，那也是不行的。因为，即使可以说，特别如象舍费尔所指出的，一切较高的文化都只能在国家之内发展，因此当历史研究把国家生活置于首要地位时，它也许是有充分理由的；但是，还有许多事物，如语言、艺术和科学，在其发展中有一部分是不依赖于国家的。为了理解如何不可能使一切文化财富都隶属于国家生活而相应地不可能使一切文化价值都隶属于政治价值，我们只需要再想一想宗教就够了。

因此，我们坚决主张这个与语言应用完全一致的文化概念，这就是说，我们把这个概念理解为众所公认的价值附着于其上的那些实在对象的总和，这些实在对象由于人们考虑到这种价值而得到保存，我们用不着对这个定义补充以更详细的内容，就能知道这个概念可以被我们继续用来把专门科学划分为两类。

# 五、概念和现实

如果由于总是可以按照同样的方法去研究自然对象和文化现象，从而使自然科学和文化科学之间的区别得到详尽的说明，那末这种证明在逻辑上就没有多大意义了。为了表明在两类专门科学之间存在着其他某些深刻的区别，我现在从质料的分类原则转到形式的分类原则。但是，为了说明这一点，首先一般地谈一谈各种专门科学的认识方法是不可缺少的；而且我想从把认识看作现实的反映这样一个流传极广的概念出发，来谈这一点。在没有认识到这个概念——至少就科学认识而言——是站不住脚的之前，就不能指望会对任何科学方法的本质有所理解，甚至对科学“形式”这个概念首先就弄不清楚。

只要人们把要去认识的世界看作一个与直接认识到和经验到的世界不同的世界，因而也就是看作位于已觉察的世界“之后”的“超验的”世界，那末反映论表面上似乎是有道理的。在这种情况下，认识的使命就在于用直接所与的材料形成一些与那个超验世界相一致的表象或概念。例如，柏拉图的认识论——我在这里可以极其简略地作些概括——认为“理念”就是现实；而且，由于理念是一般的，是与处处特殊的、个别的而其实本来并非真实的感性世界相对的，因此个别的东西不是真实的，只有一般的东西、因而反映理念的表象，才是真实的。由于这个缘故，要在概念的普遍性中才能发现概念的本质。同样地，现代物理学家认为具有质的规定性的所与世界只是“主观的”，反之，具有量的规定性的原子世界才是客观的，因而认识的任务就在于形成具有量的规定

性的表象或概念，而这些表象或概念同样是真实的，因为它们反映了现实。

但是，即使这个大胆的假设是正确的，我们至少还不能直接地认识位于所与现实“之后”的那个世界，因而决不能直接断定表象或概念与那个世界是一致的，这就是说，不能直接断定映象和原型是相似的。为了弄清楚认识的本质，我们只能从研究与超验世界相一致的那些表象或概念由以形成的那个改造（Umformung）过程开始。无论如何，即使就超验的真理概念来说，逻辑学一开始就不能把认识看作是反映，而只能看作是通过概念对直接所与材料进行改造，因为只有这种改造才是认识所能直接接触的过程，而所探讨的超验现实的映象要通过这个过程才能形成。

然而，这个超验的真理概念也许是完全没有根据的，也就是说，我们的专门科学的认识局限于直接所与的、内在的感性世界，它的任务仅仅在于模拟这个世界。事实上，只要在这种情况下能够证实映象与原型的一致，那末这一点看起来似乎包含较少假设成分。但是，当我们进一步观察时，就会看出反映论恰恰在这里是颇为值得怀疑的。因为，在这种假设下，知识的进步仅仅取决于在再现（die Wiederholung）现实方面所达到的程度。这样一来，镜子能够最清楚地“认识”，或者一个十分逼真地涂上颜料的模特儿——至少就事物的可见性而言——最接近于“真理”。采用这样一种就反映意义而言尽可能精确的再现或重现（Verdoppelung）现实的方法，是否确实对进行认识的人有所帮助呢？只有当被反映的经验对象本身是我们所不能真接接近的时候，完满的映象才对我们具有科学价值；但是认识远远没有包含一种象这样的绝对完满的重现。由此看来，是否科学认识甚至在这里也没有表现出是一种改造呢？是否不假定一个超验的世界，反映论就真正站不住脚呢？

当然，谁都可以说，他希望借助于认识来达到的不外是事物的映象：科学必须如实地“描述”世界，而那种不与现实准确地相一致的描述是一概没有科学价值的。对于表达这样的愿望，当然用不着多说，但是毕竟可以提出一个问题：这样的愿望是否可能实现。只要人们尝试一下精确地“描述”现实，把现实以及它的全部细微末节“如实地”纳入概念之中，以便从此获得关于现实的映象，那么人们就会很快地看出这样的研究是没有意义的。经验的现实证明自身是一种茫无边际的杂多；当我们愈益深入到这种杂多之中、并开始把它分解为它的各个单一部分时，这种杂多便显得愈益庞大，因为现实的一个“最小的”部分所包含的内容比任何一个有限的人所能描述的要多得多，而且他从其中纳入自己概念之中、从而纳入自己的认识之中的东西，与他必须舍弃的东西相比，简直是极其微不足道的。① 如果我们必须用概念去反映现实，那末，我们作为认识者就会面临一个原则上无法解决的任务。因此，如果任何一件迄今所作的事情一概都可以要求成为知识，那末对于内在的真理概念来说在这里也确乎必须是：认识不是反映，而是改造；不仅如此，我们还可以补充一句：与现实本身相比，认识总是一种简化（Vereinfachen）。

对我们这方面来说，也许只要如此简单而又无可争辩地加以驳斥就可以推翻这种观点：科学必须提供现实的映象。但是，由于不可能把现实“如实地”纳入概念之中而导致把经验现实断定为“非理性的”，也由于这种看法遇到了决定性的矛盾，因此我愿意再对此作些补充，特别是要说明在什么意义上可以把现实称为非理性的，而又在什么意义上可以称为理性的。

① 在我的《自然科学概念形成的界限》一书（第二版第30页以下数页）中，我曾经试图详细地论证这个初看起来似乎有些荒谬的思想。

如果我们注意任何一种直接给与我们的存在或事情，那我们就容易明白我们在其中任何地方都找不到截然的和绝对的界限，而是到处发现渐进的转化。这一点是与任何所与现实的直观性有联系的。自然界中没有任何飞跃。一切都在流动着。这是一个古老的原理，而且事实上这个原理适用于物理的存在及其特性，也正如适用于心理的存在一样，因而也适用于我们直接认识的一切真实的存在。每一个占有一定空间和一定时间的形成物，都具有这种连续性。我们可以简要地把这一点称为关于一切现实之物的连续性原理（Satz der Kontinuität alles Wirklichen）。

但是，还有另外的情况。世界上没有任何事物和现象是与其他的事物和现象完全等同，而只是与其他的事物和现象或多或少相类似；而且，在每个事物和现象的内部，每个很小的部分又是与任何一个不论在空间和时间方面离得多么近或者离得多么远的部分不同的。因此，正如人们所说的，每个现实之物都表现出一种特殊的、特有的、个别的特征。至少任何人都不能够说，他在现实中曾经看到某种绝对同质的东西。一切都是互不相同的。我们可以把这一点表述为关于一切现实之物的异质性原理（Satz der Heterogeneität alles Wirklichen）。

显然，这个原理也适用于每个现实之物所表现出的那种渐进的、连续的转化，正是这一点对于现实的可理解性问题十分重要。不论我们往哪里看，我们都发现一种连续的差异性（stetige Andersartigkeit）。正是异质性和连续性的这种结合在现实之上盖上了它自己固有的“非理性”的烙印，这就是说，由于现实在其每一部分中都是一种异质的连续，因此现实不能如实地包摄在概念之中。如果人们给科学提出精确地再现（Reproduktion）现实的任务，那只会显现出概念的无能为力，而绝对的怀疑主义便是当反映论在认识论中居于统治地位的时候所产生的一个唯一

的、当然的后果。①

因此，不能给科学概念提出那样的任务，而是必须询问：科学概念如何获得对现实之物的把握权力；而这个问题的答复也是显而易见的。只有通过在概念上把差异性和连续性分开，现实才能成为“理性的”。连续性可以在概念上加以把握，只要它是同质的；而异质的东西也能成为可以把握的，只要我们能够把它分开，从而把它的连续性变成间断性。于是，在科学面前甚至出现两种恰恰彼此相反的形成概念的方法。我们把每个现实中的异质的连续性，或者改造为同质的连续性，或者改造为异质的间断性。只要这一点能够作到，也就可以把现实称为理性的。只是对于那种想要反映现实而不改造现实的认识来说，现实才始终是非理性的。

数学采用的是头一种方法，这种方法是从排除异质性开始的。诚然，数学也部分地与同质的间断性有联系，譬如说，象在简单数字的序列中呈现的那样。但是数学也能够从概念上把握连续性，只要它把这种连续性看作是同质的，而数学就是以这种方法取得它的最大胜利的。数学的“先天性”是与它的形成物的同质性相连接的。在人们确信不会碰见某种原则上新的东西的情况

① 我要明确指出，我并不是说现实之物具有“无限性”（Unendlichkeit），因为人们可能说，这个论题中已经涉及在概念上对直接材料的改造。问题仅仅在于，要理解直接所与实在的那种事实上的不可看透性（Unübersehbarkeit），需要指出这种不可看透性所依据的理由。当然，这一点只有借助于概念才能实现，因为没有概念就一概不能构成任何可以理解的论断。但是，概念在这里仅仅应当成为关于不可理解之物的概念，换言之，在于表明那些决不能被理解的事物。因此，不可认为，我们能够形成关于作为异质的连续性的现实之物的概念，这便表明现实之物的可知性，而把现实之物说成是不可知之物就不再有任何意义了。专门科学力求认识现实世界的内容；而关于这种内容，异质的连续性这个形式概念所告诉我们的，不外是它使我们认识到现实世界的不可穷尽性。因此，甚至在这个形式概念形成之后，现实之物对于专门科学来说仍然保持着内容上的不可理解性；异质的连续性标志着专门科学在内容方面形成概念的界限。这样一来，库尔特·斯顿堡在《历史科学的逻辑》（1914年，第45页）中对我提出的反对意见便消除了。

下，可能对尚未看见过或者经验过的东西作出预先判断（Vor-Urteil）。① 但是，从那种想认识现实的科学的观点看来，这个胜利是以很高的代价取得的。数学所说的那种同质的形成物，一般说来不再具有任何“真实的”存在，而属于那样一个领域，对于这个领域，如果人们愿意说它存在着，人们也只能称它为“观念的”存在。对于数学来说，同质连续的世界是纯粹的量的世界；由于这个缘故，这个世界是绝对“非现实的”，因为我们所能认识的只是具有质的规定性的现实。

因此，如果想牢牢地把握质以及与其相连的现实，那就必须保持它们的异质性，而分开它们的连续性。在这里所有那些位于由概念划定的界限之间的东西都从现实的内容中失去，而这样的东西是不少的。因为，即使我们使这些界限如此紧靠在一起，但现实本身连同其连续的、因而也是无穷的多样性不知不觉地从界限之间流过去。因此，我们借助于概念只能在现实之流上面架一座桥梁，不论各个桥拱可能是多么细小。对于这一点，任何关于真实存在的科学都不能有所改变。尽管如此，以这种方法形成的概念的内容在原则上比同质的东西和纯数量的东西更接近于现实本身。我们在这里不需要对纯数量的东西作更广泛的探索，因为我们只限于研究那些希望形成关于真实对象的概念的科学。一般说来，自然科学和文化科学之间的区别仅仅对真实对象的科学才是适用的。象数学那样的关于观念存在的科学，既不属于自然科学，也不属于文化科学，因此在这方面不再加以考虑了。

只要证明现实本身是不能“如实地”纳入任何想把握现实的内容的概念之中，那对于我们划分那些研究对象的真实存在的经验科学这个目的来说已经足够了。只有在唯一的一门专门科学那

① 这一点可参看我的论文《一、统一和诸一，关于数概念的逻辑的意见》，1911年，《逻各斯》第Ⅱ期，第26页以下。

里，才会产生这样一种假象，虽然有这一切情况，这门科学仍然能够详尽无遗地把握现实，显而易见，这门科学就是数学物理学。现代的理性主义——它认为现实是完全可以把握的——所指的主要就是这门学科。毫无疑问，物理学必须研究真实的存在。但是，由于数学的应用，数学必须把异质的现实分解成为那种间断性仿佛又变回为连续的形成物，因而现实本身的异质的连续性仿佛被包括到概念之中。① 不过，我们现在暂且把这个个别的情况放在一旁等待以后研究，而现在只着眼于其他关于现实的学科。这些学科在任何情况下都限于研究现实的一个比较小的部分，因此，它们的认识只能是现实内容的简化，而绝不是现实内容的映象。

于是，由此得出了一个对于方法论具有决定性意义的观点。要使科学所进行的改造活动不是主观随意的，科学就需要有一种"先天的"判断或预先判断；科学在把现实的这一部分和另一部分划分开时，或者在把异质的连续性变成间断性时，就可以利用这样的判断。这就是说，科学需要一个选择原则，根据这个原则，科学就能象人们所说的那样把所与材料中的本质成分和非本质成分区别开来。相对于现实的内容来说，这个原则具有形式的性质；这样一来，科学的"形式"这个概念便清楚明白了。只是在本质成分的总和（Inbegriff）中，而不是在对现实内容的反映中，我们才有形式方面的认识。我们也可以把借助于形式原则从现实中分离出来的这个总和称为事物的"本质"，如果这个词一般说来对于经验科学具有重要意义的话。

如果是这样，方法论的任务就是按照专门科学的形式的特点清楚地说明专门科学家在进行科学研究时往往不自觉地引为依据的那些在形成本质中作为标准的观点，而在这里对于我们重要的完全在于这种研究的结果。因为，科学方法的特点显然取决于如

① 我们以后会看出这也是一种错觉。

何分开现实之流以及如何把本质成分挑选出来的那种方式，而要解答在两类阐述现实的专门科学之间就其方法而言是否存在着原则性区别的问题，则取决于如何解答是否就专门科学的一般形式的特点而言也存在着两种相互有原则区别的观点的问题，专门科学依据这些观点把现实之中的本质成分和非本质成分分离开来，从而把现实的直观内容纳入概念的形式之中。

在我们设法回答这个问题之前，对于“概念”的应用还要作些补充。我们明白，就我们所提出的问题而言，是不会有人反对我们在这里把“概念”一词用于表示科学活动的认识结果的。可是，与此同时，由于我们也把凡是科学从现实中归纳起来以便用以把握现实的那一切东西的总和称作这个现实的“概念”(Begriff)，因此我们没有在一般科学阐述的内容和概念的内容之间作任何区分，于是可能有人认为这种用法是主观随意的。但是，只有当在词汇学中有一个坚固的传统时，这种主观随意性才是没有道理的。大家知道，就概念一词而言，恰恰是完全缺乏这样的传统。人们把这个词既用于表示科学判断的“最后的”、即再也不能分解的“因素”，也用于表示由许多这样的因素组合成的最复杂的形成物。人们把不能下定义的“盐”或“甜”——它们表示直接感知的内容——称做概念，同样地也谈到与引力规律相等同的引力概念。由于这种区别对于方法论来说十分重要，因此我们在这里想把人们不能下定义的“简单概念”作为概念的因素而与作为这些因素的合成物并通过科学活动形成的科学概念本身区分开。在“概念”和“通过概念作出的阐述”之间，显然不能划一条原则性的界限；因此，当我们把那包含有对于现实的科学认识的概念合成物称为这个现实的“概念”时，我们是合乎逻辑的，而决不是主观随意的。我们十分需要一个一般的词汇来表示一切形成物，这些形成物包含科学从直观现实纳入自己思想之中的东西，而为了标志这种东

西与直观的对立，概念这个词恰恰是非常适合的。

因此，科学概念可能或者是由不能下定义的概念因素组成的合成物，或者是由可以下定义的科学概念组成的合成物；这些科学概念与由它们形成的更加复杂的概念相比，又必须看作是后面这些概念的因素。按照这种假设，概念形成的形式原则对于被认识的对象来说只表现在概念因素集合于有关对象的概念的那种方式之中，而不是表现在概念因素本身之中；这条原则必须与对这个对象的科学阐述的原则相一致。只有通过这种方式，我们才能得出问题的提法，而这种提法能够把各种不同的方法按其形式结构加以比较。作为科学方法的标准的形式的特点，必定蕴含在把现实归纳到科学之中的那种概念形成的方式之中；因此，为了理解科学方法，我们必须学会认识科学概念的形成原则。这样一来，我们的词汇便既是易于理解的，同时又是有根据的。如果所认识的东西同所把握的一样多，那么认识的结果必然蕴含在概念之中。

由此就驳倒了人们对于采用概念一词所提出的种种反对意见。①说这里涉及的不仅是词汇学的问题，那是不中肯的。概念的形成始终应当被理解为若干因素的组合，而不论这些因素本身已经是概念或者还不是概念。这只适用于说明就这种意义而言的概念形成原则，因为，只有在这些原则中而不是在当作因素运用的概念中，探讨现实世界的经验科学之间的本质的、逻辑的区别才能显现出来。如果有人把运用概念形成新的概念称作"阐述"，从而只承认"方法"上的区别，而不承认"概念形成"上的区别，那么这些人就既不能说引力"概念"，同样也不能说意大利文艺复兴"概念"。在这里，无论如何，重要的问题在于用什么样的原则把科学概念的成分或因素联系起来。

① 比较弗里什埃森·科勒（M. Frischeisen-Köhler）的《对李凯尔特的历史逻辑的一些意见》，《哲学周刊和文学报》，1907年第8卷。

# 六、自然科学方法

从传统的观点看来，一切科学的概念形成或科学的阐述的实质首先在于，人们力求形成普遍的概念，各种个别的事物都可以作为“事例”从属于这种概念之下。事物和现象的本质就在于它们与同一概念中所包摄的对象具有相同之处，而一切纯粹个别的东西都是“非本质的”，而达不到科学的地位。甚至我们在近代科学兴趣以前所使用的词汇，除了专有名词之外，就其意义而言也或多或少是普遍的，而且在一定程度上也可以把科学看作是一种对那些未经我们参与而早就形成的对于现实的理解的继续扩大和自觉琢磨的方式。因此，概念或者是通过对经验所与的对象进行比较而获得的，或者概念可能达到一种广泛的普遍性，以致它们远远超出直接的经验。这一点如何可能，我们在这里不去考虑。只要指出下面这一点就够了：在这种情况下，概念的内容是由所谓规律组成的，也就是说，是由对于现实的一些或多或少广阔的领域——从来没有任何人看到这些领域的全部范围——所作的无条件地普遍的判断所组成的。所以，概念时而具有较大的普遍性，时而具有较小的普遍性，因此，概念对于特殊的和个别的事物来说是或多或少离得比较远的；但有时也能与特殊与个别之物接近，以致只有少数的对象能包摄于这种概念之中。然而，概念抛去了一切使现实成为单一和特殊之物的东西，就这种意义来说，概念始终是普遍的。因此，科学不仅由于它具有概念性而与直观性相对立，而且，由于它具有普遍性而与现实的个别性相对立。

早在亚里士多德的逻辑中（直到现在为止，几乎所有的逻辑

研究在这一点上都依据亚里士多德的逻辑），就是按上述方式，而且仅仅按这种方式去理解科学概念的形成的。不论现代的规律概念与古代的种属概念有多么大的差别，亚里士多德的观点在今天似乎仍然和以前一样流行：关于单一的和特殊的东西的科学是没有的，即从对象的单一性和特殊性方面去阐述对象的科学是没有的。毋宁说，一切对象都从属于普遍的概念之下，在可能的情况下，也从属于规律概念之下。

一切科学的形式的特点是否确实是由这种概念形成的方式决定的呢？

如果人们把概念仅仅理解为科学用以形成它的概念的“因素”，如果人们进一步认为只有普遍的概念才能由普遍的因素所形成，那么对这个问题必须作肯定的回答。科学概念的最后因素在一切情况下都是普遍的。概念之所以只能由普遍的因素所形成，这只是因为科学所使用的词汇必须具有普遍的意义，以便能为大家所理解。因此，就概念的因素而言，在科学方法中是没有任何形式上的区别的。毋宁说，这个问题只能作这样的表述：由这些普遍因素形成的科学概念是否始终是普遍的，而当我们只考虑自然科学方法的时候，对这个问题也必须作肯定的回答。这样一来，我们必须从康德的意义上，也就是从形式的或逻辑的意义上去理解“自然”一词，而不是把它仅仅理解为物质世界。事实上，在这种假设下，认识自然就意味着从普遍因素中形成普遍概念，如果可能的话，形成关于现实的绝对普遍的判断，也就是说，发现自然规律的概念。自然规律的逻辑本质决定了在其中不能包含有哪种只能在这个或那个单一和个别现象之中发现的东西。

如果有人否认这是自然科学的方法，那最多只是因为人们把普遍性概念理解得过分狭窄，或者只想到一种特殊的普遍化的方式。由于这种情况已经发生，并且由此对这里发挥的思想产生了

最奇怪的误解，因此，我想对自然科学概念的“普遍性”再多说几句。

我们把每个这样的概念称为普遍的，在这种概念中不包含这个或那个特定的、单一的现实的任何特殊性和个别性。在这样作的时候，我们不考虑普遍概念由以形成的那个过程中的差异。我们也很少询问，我们涉及的是关系的概念还是事物的概念，不论这种差异对于逻辑学来说可能是多么重要。我们在这里必须把关于普遍概念的完全普遍的概念当作基础，因为唯一重要的事情在于认识到一切自然科学的共同之点。我们不可以只限于考虑那样一种概念形成，它作为“比较的抽象”包含有一定数量的事例的共同之点。事实上，谁也不会否认，这种分类的形式只限于一部分自然科学。还有另一种获得普遍概念的方式，例如，自然科学通过实验能够在一个单一的对象中发现概念，甚至也有可能发现它们所探索的规律，而人们可以把这种抽象称为“孤立的抽象”，以便与比较的抽象区别开。但是，如果从一个对象中形成的概念只对这个对象有效，那也可以认为这种抽象完全没有达到它的目的。因此，这种差异在这里可以不必考虑。概念或者规律应当始终适用于任何巨大数目的对象，因而是完全普遍的。

不言而喻，自然科学用于认识对象的普遍化方法，决不排斥对于个别特殊与细节作详尽深入的考察。如果人们认为这只是对为一定数量的所与现实所共有的特点进行概括，那就会引起这样的假象：仿佛自然科学在把个别事物省略去时，从事物中纳入自己概念之内的东西少于我们对于事物的认识，或者仿佛普遍化的方法恰好意味着“对于现实的规避”。对于科学必须使现实简化这个命题，不能从这个意义上去理解。毋宁说，任何一门科学都力求更加深入地洞察现实，对于现实获得比现在已经知道的更多的了解。这一点是毋庸赘言的。因此，也不能把普遍化和“分析”对

立起来。这只是意味着，任何分析不论多么详尽都不能穷尽现实在内容上的多样性，自然科学在其对分析结果的最终表述中并不考虑所有那些只能在这个或那个特殊对象中发现的事物，因此，自然科学即使沿着分析个别事例的道路前进，也能达到普遍的概念。①

自然科学为了认识它的对象，一定需要不满足于一个普遍的概念。自然科学往往要研究那个对于一个概念来说是非本质的“余物”(Rest)，以便把它纳入新概念之下；而当这一点作到之后，自然科学又需要对那个第二次分析中保留下来的余物进行第三次的研究。从形式的观点看来，不可能详细说明自然科学为了使它的概念形成达到终极，必须在多大程度上深入到现实内容的多样性之中，因为这取决于科学的各个不同的部门给自己提出的目标和目的。但是，不论这种分析借助于多么众多的概念而推进多么远，不论现实有多少前所未知的特性被揭露出来，自然科学仍然不能借助于概念而表述所研究的对象的一切特性，因为特性的数量在任何一个异质的连续性中都是不可穷尽的。而且，不论自然科学的知识多么详细，不论它们形成了多么丰富的概念，自然科学始终把那仅仅为一个单一对象所固有的东西看作是非本质的。因此，甚至把自然科学从个别的现实中形成的一切概念总合在一起，也决不能复制一个单一的现实对象的特殊性和个别性。

---

① 我必须向黎尔，特别是弗里什埃森·科勒着重说明这一点，后者在几篇同样标题的论文中（《体系哲学文库》第十二卷和十三卷），以及在他的《科学和现实》（1912年）一书中，对我的《自然科学概念形成的界限》作了详尽的批评。他说我曾十分认真地把自然科学和“对现实的规避”等同起来；这一点使我有点吃惊，因为他的论证在其他方面是十分客观的，而且我乐意承认这些论证是尖锐的。甚至他的误解在某种程度上也对我有所教益，因为它使我注意到我在某些点上还没有充分地向认真仔细的读者解释清楚。因此，我在下面还要再次提到他的批评，只要这样作符合于这篇文章的性质，即避免过分详细地作专门的、逻辑的研究。也可参看我的《自然科学概念形成的界限》一书，第二版，第188页以下。

谁相信相反的情况，谁就会像柏拉图那样把普遍之物看作现实之物，并认为个别和特殊之物只是普遍性的合成物。但是，这种概念实在论（Begriffsrealismus）在今天看来已经完全不中用了。现实是由特殊和个别之物组成的，从普遍的因素中决不能构成现实。

因此，在概念的内容和现实的内容之间形成一条鸿沟，它象普遍和个别之间的鸿沟一样宽阔，在它的上面是不能架设桥梁的。尽管如此，我们能够把自然科学的成果应用于现实，也就是说，我们能够借助于这些成果使我们在自己的环境中识别方向，对现实进行计算，甚至通过技术来支配现实。这个事实并不使人感到惊奇，更不能被看作对我们的见解提出了异议。①这种应用决不能扩大到个别和特殊之物。我们只能预示现实中的普遍之物，并且正是借助于这一点，才能洞察普遍之物。如果没有通过普遍化的方法对世界进行简化，那就不能对世界进行计算和支配。在个别和特殊之物的无限多样性没有通过普遍概念得到克服之前，这种多样性是使我们感到头晕目眩的。借助于一个关于个别内容的概念，我们决不能越出这一个场所之外，而达到另一个场所和另一个时间。因此，自然科学概念的普遍性以及在这些概念和一次性现实之间的鸿沟（我们在其中发现了这些概念的理论本质），正也就是自然科学概念的实际运用的必要前提。“实用主义”为了表明科学思维仅仅是为实际利益服务的，同样也求助于概念的简化。尽管这种学说中蕴含的功利主义可能是荒谬的，尽管概念对于现实的理论“威力”在实践上很少被人了解，但是，如果概念的内容与个别之物相符合，我们就不能把它用于构造科学理论，也不能把它用于实际生活，这一点仍然是正确的。

① 参见弗里什埃森·科勒的《科学和现实》，第158页以下。

只有当人们不注意现实的个别性的时候，才可能忽视自然科学和现实之间的鸿沟。谁试图把自然科学概念应用于个别之物本身，谁就会碰到一条无法逾越的界限。诚然，医生是根据自然科学知识进行诊断的，从而有可能为他的个别的病人服务。他可以把这个特殊的病例隶属于普遍的疾病概念之下，并依次去作他认为在一般情况下有助于治病的事情。因此，他非常需要普遍化。但是，另一方面，这个聪明的医生恰恰也很清楚，现实中没有“疾病一般”，而只有“疾病的个体”，因此，在他自己的活动中仅仅利用自然科学书籍提供的材料是不够的。他还必须了解个别化，而这是自然科学不能教给他的。简言之，不仅自然科学概念应用于现实生活的可能性，而且这些概念利用所含有的界限，都再一次证明普遍化方法是自然科学概念形成的特征。用柏格森的一个巧妙的比喻来说，自然科学只缝制一套对保罗和彼得都同样适合的现成的衣服，因为这套衣服并不是按照这两个人的体形裁的。如果自然科学“按照每个人的体形”进行工作，那它就必须对自己所研究的每个对象构成新的概念。但这是与自然科学的本质相违背的。自然科学只是在从个别之物中发现那种可以把个别之物隶属于其下的普遍之物的情况下，才去注意个别之物。在这个范围内，必须说现实的特殊性是任何自然科学概念形成的界限。

有时，事实上，自然科学只能够根据一个单一的事例来形成概念；但是这种情况也不会使我们错误地认为，除了一个即将谈到的例外情况之外，这些概念仅仅适用于这一个事例。在这些情况下，就自然科学的逻辑结构而言，下面这一点可以说是“偶然的”，自然科学概念的经验范围只是由一个事例构成；然而，由于概念的内容仍然可以应用于任何数量的事例，因而是普遍的类概念。例如，当人们起初只知道“始祖鸟”是一种鸟的时候，这对于确定一个类确乎是重要的，就和现在对于这个类已知道两个事

例一样。因此，“原始异足动物”这个概念当它的经验范围还没有由一个完整的事例所组成的时候，在逻辑上已经是普遍的了。由于这一切理由，我们可以把自然科学方法称为普遍化的方法，从而表明自然的形式概念。自然是在普遍化过程中被认识的。这就构成了自然科学知识的逻辑本质。

诚然，在天文学的某些部分中，某些天体构成一个例外情况；可是，更加精确的研究表明，甚至这个例外情况也不能否定这条普遍规则，因为一次性事件本身在规律科学中所起的作用，是由十分特殊的环境决定的，而且只限于一个明确划定的范围之内。在这里，也如在物理学中一样，数学也具有重大的意义；关于这一点，我们在后面还要谈到。

我们暂时撇开这些情况不谈，就已显然可见：所有那些在逻辑意义上属于自然科学的或普遍化的学科，如何由于这种概念形成的方式而被划分出来，合成一个具有共同目的的统一整体，每门专门的科学都在自己的领域为实现这个共同目的而作出自己的贡献。

在普遍化的科学看来，现实主要分为两种实在（Realität）：一种占有空间（在这里需要强调“占有”一词，因为纯粹广延的“物体”不是现实的），一种不占有空间（虽然决不能因此就认为它是“非空间的”）。如果我们撇开唯物主义的游移不定（Velleität），那么各种普遍化的专门研究都严格地把物理存在和心理存在区分开。各种专门研究为了它们的概念形成的利益必须这样作，尽管广延之物和非广延之物本身在一定意义上仅仅是概念抽象的产物，甚至是普遍化抽象的产物。① 专门研究不能把这两类对象

① 还可以用另一种方式把物理存在和心理存在区别开，例如，把我们大家共同体验到的东西称作物理的。反之，把仅仅为每个人体验到的东西称作心理的，就是如此。但是，我们在这里不注意这种区别，而只指出这种区别和本文中所说的区别是不一样的。我们在这里也不考虑那种涉及物理存在和心理存在同价值的关系的第三种区别，这种区别对于“精神”概念来说才是重要的。

——它们的概念是相互排斥的——纳入一个统一的概念体系之中，而只能尝试在通过普遍化的方法对每个现象系列理解之后把这两个系列明确地联系起来。因此，对于普遍化的科学来说，有两个划分开的研究领域，相应地也就必定有两个普遍化的专门科学体系，其中一个研究物质现实，一个研究心理现实。但是就他们的逻辑的、因而形式的结构来说，这两个体系是彼此相同的，对物理现象或心理现象的每种专门研究都在他们之中找到自己的位置。

如果我们认为这两个体系是完满的，那末在物体科学中也如同在心理学中一样，有那样一种理论，它包含有一切物体或一切心理所共有的东西，因而它采用了可能设想的最普遍的概念。这样，就可以按各门科学的最后概念的广泛程度和普遍程度进行分类。在各个相关的领域内各有一个关于概念或规律的体系，这个体系只是对这个相对特殊的领域有效，而为了形成这个体系，就要对精微的细节进行深入的观察。但是，甚至在这里也处处要对本质成分进行选择，这些本质成分表现为一些与纯粹个别之物相比始终是普遍的概念。所有这些相对特殊的概念形成，象柏拉图的概念金字塔那样，相互连接为一个统一的整体；这个金字塔形状的逻辑结构，不依赖于它们是否是种概念或规律概念、事物概念或关系概念，而在每一个体系内，最普遍的理论也规定着专门研究，只要这在原则上不排斥把普遍性较少的概念隶属于普遍性最大的概念之下。

因此，比方说，如果假定有一种在原则上不符合规律的现象，那么这个假定是与任何一门普遍化科学的意义相矛盾的。对于物体科学来说，只有那些在原则上与力学的解释不矛盾的概念形成方法才是有价值的。因此，“活力”论并没有能解决问题，反而只能使问题更加模糊，尽管生物学没有一些相对特殊的概念是

不行的。① 心理学还没有成为一种众所公认的关于心灵生活的理论，因此在完成体系的结构方面远远落后于物体科学。可是这不是原则上的区别，而只是程度上的区别。尽管心理学在个别细节方面可能在逻辑上与物体科学有所区别，但它无论如何确实采用了普遍化的、因而在逻辑意义上是自然科学的方法。

当然，这并不是说，由此应该不加批判地把物体科学中历试不爽的方法移用到心理学之中。就细节方面来说，任何一种科学研究方法都必须使自己符合自己的对象所具有的内在特性。在这里，问题仅仅在于这些特性是否具有一种逻辑意义，以致它们排斥自然科学所采用的普遍化的概念形成方法。我想在后面用一个适当的例子说明，这一点是不能从所考察的心灵生活的本质中推演出来的。

人们常常发现在所经验到的心理存在中有一种与物质世界不同的统一联系，并由此得出关于心理存在的陈述方法的结论。事实上，对于这样的"统一"是毋庸置疑的。但是，还必须清楚地说明这种统一是什么。如果这种统一确实抵制自然科学的方法，那就必须审察是否这种抵制导源于心理存在的本质，或者并非由一种完全不同的因素中产生出来的，这种因素或者根本不属于经验种科学，或者只有依据于心灵的文化生活的特性才能得到理解。

例如，有人可能提出"意识"的统一，并且可能把这种统一和物理现实的多样性对立起来。但是，这里所谈的是认识论的概念，因此，这种纯粹形式的统一并没有用一种与物理方式有原创性区别的方式把心理的杂多连接起来，而且这种形式对于心理学方法完全是无关紧要的。由于心理学的概念形成仅仅与心理现实的内容发生关系，因此意识的逻辑统一决不能成为心理学概念

① 在这点上，可参看理查·克朗纳《生物学中的目的和方法：一种逻辑研究》，1913年版。

形成的对象。的确，没有一门经验科学研究这形式，因为它是任何经验的逻辑前提。

然而，事实上，这并非是心灵生活中表现出来的唯一的一种“统一”。人们还可能提出另一种“联系”，这种联系使我们不可能从概念上把心理因素孤立起来，就像把物理因素孤立起来那样，而且这种联系是排斥把心灵存在加以原子化的，因此它决定了概念形成的一些十分重要的逻辑特性。但是，甚至这一点还是不很清楚的。一方面，这种联系的统一可能是由于不考虑心灵生活所隶属的肉体，研究心灵生活就是不可能的，因此，必须把肉体看作是一种机体，这种机体把自己的统一移植到与它相联的心灵存在之上。或者，另一方面，这种统一的产生是由于人假定了价值，并且考虑到这种价值把他的心灵生活连接成为统一。必须仔细地区别开心理领域内的这两种“联系”，即使我们假定，只有借助于有目的心理本质，作为机体的肉体观点才能成立，而且心灵生活的“有机”统一也只有通过间该移植（Rückübertragung）才能形成。

在有机统一的头一种情况下（价值在这里不起任何作用），不论这种统一是从肉体移植到心灵生活，抑或最终导源于心灵生活本身，这种统一都成为心理学方法论的一个重要问题。这个问题或许还不大受人注意；其实，这个问题的解决可以排除“力学”的或原子论的心灵生活观念，正如排除纯粹力学的机体观念一样。毫无疑问，不能把后面这种机体理解为纯粹的机械，因为那样一来它们就不再是“机体”了。因此，生物学常常显示出一些特殊的概念形成原则，不能把这些原则完全归结为物理学的观察原则。① 相应地，也可以说，不能用一种与纯粹力学理论相类似的

① 参看《自然科学概念形成的界限》，特别是第456页以后及第二版第405页以后。对于那种不含有价值的目的论概念，我在这里不作进一步的研究，而它对于理解以后的章节并非是不可缺少的。

观点去理解心理生活，因此只有与整个心灵生活的统一相联系，才能研究任何一个心理过程。但是，即使这一点是正确的，这在原则上并不排斥心理学采用一种就逻辑的或形式的意义而言是自然科学的方法，正如不排斥采用自然科学方法去研究机体一样。因此，心灵生活的这种“有机的统一”对于我们的目的来说是没有什么意义的。

只有当从价值的观点去考察这种统一时，人们也许才可能认为：普遍化的方法必定会破坏这种统一，因此，并非只有采用自然科学方法才能对统一的心理进行研究，因为采用这种方法就会抛弃与价值的联系。但是，无论如何不能由此证明，心灵生活本身是抵制自然科学观点的，或者那种用自然科学不能加以理解的统一是由心理的本质之中产生出来的；所能证明的只是，某些种类的心灵生活由于自己所固有的意义而不能用普遍化的方法详尽地加以研究，这种可能性应当是毋庸置疑的。正如我们将要看到的，文化科学问题毋宁说就在于此。然而，只有当我们把方法在纯粹逻辑上和形式上的区别同自然和文化的质料分类原则联系起来时，我们才能研究这个问题。现在重要的问题只在于说明：那种仅仅以心灵生活是心灵的而非物质的这个角度去研究心灵生活的科学，是没有任何理由不采用那种在逻辑意义上是自然科学的、即普遍化的方法的。由此可以得出结论，每一种现实，也包括心理现实，都可以通过普遍化的方法而被理解为自然的一部分，因而也必须当作自然科学去把握。否则，就完全不能形成一个包括全部心理物理自然的概念。

# 七、自然和历史

可是，如果我们对自然科学概念作如此广泛的理解，即认为自然科学概念是与普遍化科学的概念相一致的，那么在认识实在的感性世界方面一般说来是否可能有一种不同于自然科学方法的其他方法呢？我们已经看到，为了选择出本质的成份，科学需要有一个指导原则。通过经验的比较把共同的东西概括起来，或者以自然规律的形式把普遍的东西表述出来，便为科学提供了这样的原则。如果说，不仅物体现象，而且心灵现象都可以而且必须以这种方式去进行研究，同时也没有第三个现实之物的领域，那末就形式的观点来说，科学还有什么别的任务呢？因此，关于现实之物的科学的概念看起来是与就最广泛的形式意义而言的自然科学的概念相一致的，而一切研究真实存在的科学都必须从此出发，即发现其对象所隶属的一般概念或自然规律。从一定意义上说，人们可以援引亚里士多德的著作以支持这种意见。不仅自然科学而且一般科学都是普遍化的。

事实上，凡是想根据自然和精神的对立来划分两类专门科学的人，只要他把“精神”理解为心理，他就找不到对于这种观点的任何有力的论据。当人们试图从心灵生活的特性中引出一些理由来说明不可能按照自然科学方法进行自己的研究时，人们或者至多可能发现一些在逻辑上只具有次要意义的区别（这些区别既不能证明提出自然科学和精神科学之间原则上的形式对立是有根据的，也不是从逻辑的意义上提出自然科学概念），或者运用形而上学的论断，这些论断即使是正确的，但对于方法论却毫无意

义。例如，有人说，与受因果制约的自然相反，精神生活应当是“自由的”，从而不服从于规律，因为规律性概念是与自由概念相矛盾的。

采用这样一些论断只能在认识论中引起混乱。如果在这个问题上确实取决于自由或因果必然性，那么穆勒[①]关于只有自然科学才是科学的论点就应当是正确的，因为绝不能根据形而上学的自由概念限制人们用叙述物体世界时所用的那种方式去合乎规律地叙述经验所与的心灵生活，况且自由概念也不能干扰经验的普遍化方法。因此，即使心理学在个别细节方面可能与物体科学有很大区别，但它的最终目的却始终是把特殊的个别的现象归属于普遍概念之下，而且在可能情况下还要对规律进行研究。就逻辑和形式的方面来说，心理生活的规律也就是自然规律。因此，心理学被合乎规律地看作是自然科学，这不仅就自然和文化的区别来说是如此，而且就它的普遍化方法来说也是如此。直到目前为止，经验的心理学只有采取自然科学的普遍化方法才能获得自己的成就，这个事实也有助于使这个问题得到解决。

如果在专门研究内部还有一种与自然科学方法根本不同的关于现实世界的概念的形成方法，那末这种概念形成方法也不能建立在“精神”生活，即心理生活的特性之上，这一点无论从形式的分类原则或者从质料的分类原则来说都是同样清楚的。毋宁说，只有逻辑学才能希望达到对现有的各门专门科学的理解，逻辑学把心理生活让给普遍化的科学去研究，可是它同样果断地问道：是否除了作为自然科学方法的标准的普遍化概念形成原则之外，还有第二种与此有原则区别的形式观点，这种观点以一种全然不同的方式把现实之物中的本质成分和非本质成分区别开。在我看

① 《演绎逻辑和归纳逻辑的体系》，希尔的德译本，1877年第4版，第2卷，第6册：《关于精神科学的逻辑》。

来，凡是致力于通过观察实际的研究来检验自己的逻辑理论的人，首先就完全不能忽视这个从形式方面来说不相同的科学方法的事实。如果这个事实与传统逻辑不一致，那对于逻辑学来说就更加不利。

有一些科学，它们的目的不是提出自然规律，甚至一般说来也不仅仅是要形成普遍概念，这就是在最广泛的意义上而言的历史科学。这些科学不想缝制一套对保罗和彼得都同样适合的标准服装，也就是说，它们想从现实的个别性方面去说明现实，这种现实决不是普遍的，而始终是个别的。而一旦对个别性进行考察，自然科学概念就必定失去其作用。因为自然科学概念的意义恰恰在于它把个别的东西作为"非本质的"成分排除掉。历史学家可能引用歌德关于普遍的东西的话："我们利用普遍的东西，但是我们不喜欢普遍的东西，我们只喜欢个别的东西。"无论如何，只要所研究的对象被看作是整体，历史学家总愿意对个别的东西本身作科学的说明。因此，对于那种不是想支配科学而是想理解科学的逻辑来说，下面这一点是毋庸置疑的：几乎为整个近代的逻辑学、甚至于某些历史学家所赞同的亚里士多德的意见，即不能把特殊的和个别的东西纳入科学概念之中这样一种意见，必定是错误的。历史科学如何表述它所研究的现实之物的特殊性和个别性，这在目前尚不清楚。因为现实本身由于它的不可计量的多样性而不能纳入任何概念之中，又因为一切概念的因素都是普遍的，因此关于个别化概念形成的思想首先显出是有问题的。可是不能否认历史学认为对于一次性的、特殊的和个别的东西作出表述是它自己的课题，而且人们必须从这个课题出发去说明历史学的形式本质。因为，一切关于科学的概念都是关于课题的概念，而且人们只有从科学为自己设置的目的出发并深入到它的方法的逻辑结构，才有可能对科学作逻辑的理解，这就是达到目的道

路。历史学不愿像自然科学那样采用普遍化的方法。对于逻辑学来说，这一点是具有决定性意义的。

最近，至少就这一方面（尽管在某种程度上只是消极的方面）来说，自然科学方法和历史方法的对立已经完全弄清楚了。我已经提到，保罗曾把规律科学和历史科学区别开来。我不想详细叙述其他说明这个观点的文章，在这里只是谈一点文德尔班的见解。①他除了自然规律的“规范化”（nomethetische）方法之外，还提出了一种用以叙述一次性的和特殊的事件的历史学的“表意化”（idiographische）方法，并作了这样的限制、即规范化的方法肯定不仅可以用于发现就严格意义而言的规律，而且可以用于形成经验的一般概念。这种见解无疑是正确的。为了获得两个纯粹逻辑的、因而是纯粹形式的自然概念和历史概念（自然和历史所指的不是两种不同的实在，而是就两种不同的观点而言的同一种现实），我自己曾经试图如下地表述关于按照科学方法对科学进行分类的基本逻辑问题：当我们从普遍性的观点来观察现实时，现实就是自然；当我们从个别性和特殊性的观点来观察现实时，现实就是历史。②我还想相应地把自然科学的普遍化方法和历史学的个别化方法作一对比。

我们从这种区别中得到了所寻求的科学分类的形式原则，凡是想真正从逻辑上研究认识论的人，必须以这种形式区别作为基

---

① 《历史和自然科学》，1894年。重印本载入《序曲集》第5版，1915年，第2卷第136页以下。叔本华是那些首先清楚地了解自然科学和历史学的一般逻辑区别的人们之一。可是，他只是把这种观点利用来否认历史学具有科学的性质，像许多人追随着他所作的那样。从肯定的方面看来，下列这些著作是重要的：哈姆斯的《哲学及其历史。心理学》；1878年，纳维尔（Adrien Naville）的《科学分类》，1888年，1920年第三版（经过很大的补充和彻底的修改）；齐美尔（Simmel）的《历史哲学问题》，1892年，但他的主要观点在这本书的第二版（1905年）中才十分清楚地表现出来。更加详细的材料可参看我的《自然科学的概念形成的界限》一书第二版第266页以下。

② 《自然科学概念形成的界限》，1896年，第255页；第二版第224页。

础。否则，他就不能理解经验科学的逻辑本质。下面这个事实可能使人感到遗憾，但又不能从世界中排除掉：各个专门研究的科学在形成概念时实际采用的方法，分裂为两种在逻辑上相互对立的方法；认识论首先必须考虑的就是这种分裂，而不是任何质料的区别。①逻辑学并不会由于下面这些一般的老生常谈而得到帮助：一切科学都是统一的；不可能有好几个真理；或者历史不是“科学”，因为它不是普遍化的。的确，一切经验科学在下面这一点上是彼此相同的：一切科学都是要对感性世界的真实存在作出真实的判断，也就是说，它们只是阐述着真正存在的对象，而不是阐述幻想的产物。在这个限度内，只有一种统一的科学，它的目的是研究一种现实。但这是就科学的内容、而不是就科学的形式而言。因此，对于那种只限于研究形式的逻辑学来说，这只是一个默认的前提。其次，还有一系列思维形式，在把经验现实纳入科学概念之内的一切场合下，这些思维形式都是不可缺少的。然而，同样肯定的是科学也给自己设置一些在形式上互不相同的普遍化和个别化的目的，从而必须有为达到这些目的所需要的在形式上互不相同的形成概念的方法。凡是把“科学”这个名称仅仅用于表示普遍化方法的产物的人，当然不会被人反驳的，因为那样的术语规定一般说来是处于真假范围之外的。但是，不能说，这个不允许把兰克②和所有伟大历史学家的著作算作是“科学”的术语，是一个特别恰当的术语。毋宁说，人们应该致力于形成这样一个科学概念，它把那些名为一般科学的东西都包括在内。为了达到这个目的，首先要考虑这样一个事实，即科学并不是在任何地方都采用自然科学方法或普遍化方法这一种形式。

---

① 不言而喻，把形式的区别置于首要地位，并不排斥稍后一些再考虑质料的区别。因此，不能说科学不是根据形式的观点、而是根据质料的观点来分类的。这两方面都是同样有道理的，每一方面都是按照人们在当时所提出的目的来决定。

② 兰克（Leopola von Ranke，1795—1886）德国历史学家。——译者注

我们首先用一些例子更加清楚地说明这一点。为了达到这个目的，我们把贝尔（K.E.v.Baer）关于蛋发展为鸡的有名叙述和兰克关于十六和十七世纪罗马教皇的有名叙述作一对比。在一种情况下，无限众多的对象被纳入普遍概念的体系之中，这个体系对这些无限众多的对象之中的任何一个事例都同样有效，它把经常重复出现的事物表述出来。反之，在另一种情况下，是以这样方式去理解特定的、一次性的一系列现实，即把每个单一事物的特殊性和个别性表述出来，把那些在任何地方都不是重复出现的事件纳入叙述之中。从课题的这种区别中，必然会产生某些在逻辑上互不相同的思维方法和思维形式。和每个自然科学家一样，贝尔把不同对象所共有的东西概括起来，思维的产物就是普遍的类概念（Gattungsbegriff）。反之，兰克必须把他的每个教皇纳入特殊的概念之下，为此就必须形成具有个别内容的概念。这两种叙述所固有的思维目的和思维形式恰恰是相互排斥的，因此所采用的方法之间的这种原则性的逻辑区别是不容置疑的。诚然，这些例子是这样地挑选的，即可以从其中同时还看到其他东西。当一种叙述从普遍或一般的观点去考察自己的对象，而另一种叙述从特殊和个别的观点去考察自己的对象时，那就可以清楚地看出在这里表现出在经验科学的方法之间可能有的那种可以设想的最大的逻辑区别。在经验科学的叙述方面，不可能有就逻辑或形式的观点而言与上述两种目的根本不同的第三种目的，其不同的程度就如前面两种目的相互不同那样。因此，认识论在划分那些研究现实的学科时，必须把上述区别看作是一切专门科学在形成科学概念的方法上的基本形式对立，除这种对立之外，其他的区别在逻辑上都是次要的。因此，认识论将这样地划分经验科学：一切对现实进行研究的专门科学活动，或者形成普遍的概念，或者形成个别的概念，或者含有这两种概念的混合物。可是，

由于只有了解纯粹的形式才能了解混合的形式，因此，认识论首先要研究概念形成的两种基本方式，即普遍化的方式和个别化的方式。

很难想到，有人会为了某种缘故而反对这个原理。至多可能有人怀疑，把上述纯粹形式的区别同自然科学方法与历史方法的对立等同起来是否有其理由，或者是否不要在比较狭窄的意义上来使用“历史”一词。可是，回答这些问题并不是困难的。

任何人都会把贝尔所进行的研究称作是自然科学的研究；而把普遍化的概念形成方法和自然科学的概念形成方法等同起来的理由，我们已经知道了。对自然一词的这种逻辑使用是与康德的术语相一致的，这就同时也给与这种逻辑使用以历史的充分理由。可是，用历史方法一词来表示那些旨在研究现实的特殊性和个别性的科学方法，也是同样有理由的。当人们把兰克关于教皇的著作称作历史的研究时，人们也一定会想到这里处理的是精神事件，特别是人类的文化生活。然而，如果人们不考虑内容的规定（为了获得逻辑概念，这样作是必须的），那末“历史的”一词常常包含有一种确定的、普通理解的意义，而这也就是这里所采用的意义。

当然，语言的使用并不是始终一贯的。人们也谈到“自然的历史”，而“发展的历史”一词通常恰恰是指那样的研究，在这种研究中，就如在贝尔关于鸡的发展的叙述中一样，人们可以清楚地看出自然科学方法的逻辑本质。但是，这些是例外的情况。人们在直接谈到“历史”时，经常指的是某一事件的一次性的、个别的过程；而且，把历史作为特殊的东西和自然作为普遍的东西对立起来的作法，恰恰在哲学中颇为流行。“历史的”权利是与“自然的权利”相对立的，前者是一次性的、个别的权利，后者是大家共有的或应当共有的权利。“历史的”宗教是与“自然的”宗教

相对立的，前者是一次性的、特殊的宗教，而关于后者，人们则相信它是和人们共同本性一道赋予每个人的。其后，当十八世纪的理性主义——它只在事物可以被纳入普遍概念之内的情况下才考虑事物——以轻视的口吻谈到“纯粹”历史的时候，它同样也把历史的东西与一次性的、个别的东西等同起来；而在德国唯心主义哲学中，这种语言使用方法还得到更加深远的发展。但这只能是把逻辑意义上的历史的东西与一次性的、特殊的、个别的东西等同起来的一个新的理由。康德及其后继者同样以藐视的口吻谈到纯粹的历史，这表明尽管他们在历史的思想方面比启蒙时哲学家有了更大的发展，但是，他们对于历史的逻辑的理解至多也不过达到萌芽阶段。

总之，把作为个别化方法的历史方法与作为普遍化方法的自然科学方法对立起来，这不是随心所欲地作出的。在人们接受康德关于自然的逻辑概念的情况下，毋宁说还要求有这个关于历史的逻辑概念。无论如何，我们只有这样才能获得一个唯一有用的从逻辑上去研究经验科学的出发点。逻辑学的课题是，首先从历史的科学目的、即对现实中的一次性的、个别的过程进行叙述中，去理解这里所运用的作为达到这个目的的必要手段的个别化思维形式。对于任何一个要理解一切专门科学活动的人来说，是不可能否认这一点的。只有那些像自然主义者所作的那样不弄清楚事实上现存的科学而去制造一个“科学”的人，才会攻击把历史方法和个别化方法等同起来的作法。

# 八、历史学和心理学

如果我们把自然科学和历史学看作形式的对立，那我们就必须说，撇开已经得到的少数例外情况不谈，自然科学致力于用它的概念去把握为数众多的、甚至可能是无限多的各种各样的对象，而历史学则力求使它的叙述仅仅符合于它所研究的某个与所有其他对象不同的对象，这个对象可能是一个人物，一个世纪，一个社会运动或一个宗教运动，一个民族或者其他等等，历史学借助于这种方法使听众或读者尽可能接近于它所指的个别的事件。反之，自然科学用来说明现实的概念愈加普遍，它便能愈加清楚地说明现实，而现实的特殊部分与整个自然的共同之点便表现得愈加明显，单一对象的内容在其个别性方面与普遍概念的内容便愈益相互分离。

从自然和历史的这种形式对立中已经可以得出一些对方法论来说颇有重要意义的结论。可是，在这里我们想只限于谈一个特别议论纷纷的问题。从以上所述中，已经必然推断出关于一般心灵生活的科学。即心理学对于历史学可能具有的意义；对于这一点，在那些未必想把历史学当作普遍化自然科学的人们之间取得一致意见应该是容易的；而这一点对于根据什么权利把科学分为自然科学和精神科学这个问题却具有决定性的意义。

我们知道，当历史学研究文化事件时，它几乎总是也要研究心灵生活，由于这个缘故，把历史学标志为精神科学并不是完全错误的。因此，关于历史学家，我们习惯于说，他们必须是优秀的“心理学家”。但是，历史学家通常并不十分关心科学的心理

学；然而，看起来，似乎历史学家愈多地从事于研究心理学，他们便会成为优秀的“心理学家”。这种论证听起来是很有说服力的，它一定会促使关于心理学对历史学具有根本意义这样一种见解得到广泛流传。

但是，只要我们进一步观察，我们就会发现，即使就那些特别受人钟爱的理论来说，这种说服力也往往是建立在所使用的词汇的多意义性之上。我们不仅把历史学家，而且把诗人和造型艺术家都称为“心理学家”，因为我们理应认为，他们为了完成自己的任务必须是“关于人的专家”。但是，除了名称之外，艺术所从事的“心理学”与关于心灵生活的抽象科学毫无共同之点，任何人也不会建议诗人去从事科学的心理学研究，以便通过这种方法更好地学会如何写诗。艺术不是从概念上而是直觉地（如果可能的话）把握心灵生活，以便借助于一种与科学方法全然不同的方法把心灵生活提升到一个具有普遍意义的领域。无论如何，从“心理学上”去理解人这样一种艺术才能，是完全不依赖于对于科学的心理学的认识的。

这一点也适用于历史学家所使用的“心理学”，尽管这种心理学与艺术家的心理学可能有很大区别。不仅如此，这种心理学可能比艺术家的心理学更加远离关于心灵生活的普遍化科学，因为它完全致力于研究一次性的和特殊的事件。因此，在根本没有科学的心理学，甚至还没有今天的心理概念的时代里，我们就已在历史学家中间发现一些卓越的“心理学家”，这一点是毫不奇怪的。譬如说，在这个意义上，我们很可以把策库狄特斯（Thukydides）算作是心理学家。甚至冯特（Wundt）①——他曾首先想把心理学作为“精神科学”的基础——也给这个历史学家作证，说这个历史学家“在对历史事件作心理学理解方面可以作为后世

① 《逻辑》，第三版，第3卷；《精神科学的逻辑》，1908年，第2页。

的榜样”。因此，这确实是一件值得深思熟虑的事情。它的重要性不会由于托尼斯（Tönnies）①的下述提法而有所减低：波里皮奥斯（Polybius）、塔西图斯（Tacitus）以及近代的休谟（Hume）、吉本（Gibbon）、缪勒（J.V.Muller）、提埃里（Thierry）、盖尔温努斯（Gervinus）这样一些历史学家从他们的时代看来乃是很有修养的心理学家。因为，即使这是正确的，那它也只是表明，当时的心理学对这些历史学家丝毫无所损害。这些人的心理学在今天就科学方面来说确乎已经陈旧了。他们之所以成为著名的历史学家，并不是有赖于他们的心理学，而是与心理学无关。事实上，在大多数历史学家那里，这种被他们看作正确的心理学理论对于他们的历史工作只起了非常微不足道的作用。撇开这一点不谈，由于后来的大多数历史学家就其“心理学的”知识而言确实与策库狄特斯没有原则性的区别，因此，用一个名词仔细地把关于一次性的、个别的事件的“心理学”（譬如说，在我们谈到弗里德里希·威廉四世（Friedrich Wilhelm IV）的心理或十字军东征的心理时所说的那种心理学），同以普遍化方法进行的科学的心理学区别开，或者，如果人们不想抛弃心理学这个词，也可以从自然和历史的普遍对立的观点把它标志为“历史的心理学”（不过我们不能把这种历史的心理学看作一种科学），这些作法从方法论的意义来说是十分值得欢迎的。

于是在客观上得出如下结论：对一般心灵生活的理解才是科学。“历史的心理学”，即在一定时间对个别人或一定群众的理解，就它自身来说还不足构成科学。它也许可以借助于科学的心理学而得到完善，但是决不能被任何关于心灵生活的普遍化科学所代替。因为，即使有某种心理学理论把全部心灵生活都纳入普遍概念之下，也不能用这种方法得到对一次性的、个别的事件的认

① 《历史理论》，1902年，载《系统化哲学的文献》，第8卷。

识。如果我们希望从心理学方面说明心理存在的性质，那么我们就须找出心理存在的一般规律或者任何其他普遍概念。但是，我们并不能由于在它的个别过程中重新体验——如果可能的话——这种心灵生活，便学会从"心理学上"认识历史的心灵生活。我们通过这种方法至多只能得到为历史叙述所需要的材料，而还不能得到关于所涉及的对象的历史概念。纯粹的"体验"（Erlebnis）并不是科学，也不能给与它一个普遍化的形式，以达到历史认识的目的。人们了解到这一点，那就不再会认为历史学家为了培养自己的"心理学"知识必须努力研究科学的、即普遍化的心理学这一点是不言而喻的了。人们就根本不会把任何采用普遍概念进行研究的关于心灵生活的科学，看作是历史科学的基础，就如同力学是关于物体世界的自然科学的基础一样。①

这并不意味着在普遍化的、科学的心理学和历史学之间完全没有任何联系。我想明确地强调指出这一点，因为我的见解屡次被人理解为好象我否认历史学家从科学的心理学中学会任何道理的可能性。我的看法决不是这个意思。相反，我以前就已明确指出，虽然在大多数情况下没有科学的心理学知识也能从"心理学方面"去理解历史，可是这种理解可以借助于普遍化的心理学而

---

① 我在一位心理学家那里也发现一种归根到底与此相同的见解。卡尔·马尔贝（Karl Marbe，德国心理学家。——译者）在评论恩斯特·艾尔斯特（Ernst Elster）的《文艺学原理》一书时写下了如下的话："要毫无困难地把文艺历史学家所感兴趣的对象纳入心理学标题之下，那是不可能的。恰恰这个事实可能使作者理解到，至少在他的意义上不能使心理学对文艺学来说成为卓有成效的。现代的心理学家试图把精神生活理解为许多简单的因素和事实的复合物。这种心理分析对于文学历史家来说是没有什么用处的。文学历史学家希望从人类的精神生活的某一部分的复杂性中去重新体验和理解这部分精神生活"。因此，可以说，我很高兴马布——他在评论我的《自然科学概念形成的界限》一书时曾宣称他不可能在"任何重要之点"上与我一致——是如此与我接近了，因为作为上面引证的他那段话的基础的那种区别，在我的书中已作为一个非常"重要之点"十分详细地叙述过，并且已明确地运用到心理学和历史学的关系中。

得到完善。这一点可能在多大范围内实现，这不取决于逻辑学的观点。当历史学在事实上没有比过去更加紧密地与科学的心理学联系在一起，而就去考察各种不同的偶然事件，那是没有任何意义的。只有当我们预先假定历史学家最大限度地利用了科学的心理学知识，并看出心理学对于历史学能够提供和不能提供的东西，只有用这种方法，才能促进逻辑学的见解。

如果人们了解到心理学的普遍化方法和历史学的个别化方法的区别，那就只能如此地解释这两门科学的最大限度的联系。要叙述个别的事物，就不能没有普遍的概念，至少不能没有普遍概念的因素：正如我们所看到的，任何科学叙述的最终成分必定是普遍的。历史个别性概念也是由纯粹普遍的因素所组成，而且是用后面所要论述的那种方式组成的。当然，不要把这一点理解为仿佛现实本身的个别性是普遍性的简单组合，因为，正如我们已经看到的，这结果是柏拉图式的概念实在论。问题仅仅在于借助于科学来说明个别性以及为达到这个目的而利用普遍概念；而且，这一点之所以重要，是由于历史学家在这种情况下往往需要采用具有普遍意义的词，这些词在我们从事科学研究之前已被历史学家所发现，并且被我们通过学习语言所掌握。可以说，这种先于科学的“概念”是不精确的和不确定的，其实它根本不是概念。因此，只有在历史学用科学的概念代替它为了叙述个别的历史事件而采用的那些先于科学的、具有普遍性的词的意义时，历史学才能成为科学。然而历史学必须从心理学中取得科学的概念。在这种情况下，普遍化的概念形成和个别化的概念形成的对立仍旧没有受到触犯，尽管心理学对于历史学这门科学的意义是无庸置疑的。

事实上，由此得到证明，心理学可能成为历史学的辅助科学，但是必须精确地确定这种成果对于认识论的影响。首先，如

果人们希望作得彻底，那就必须把这种考察稍为再扩大一些。历史学家决不是只限于说明心灵生活，他所研究的人也是物体的，因而是受他们的物质环境的影响决定的。不考虑物体世界，我们决不能理解任何历史的叙述，而且物质的东西在历史上就其个别性而言甚至可能是很重要的。由此可见，心理学并非是一门唯一的可以说能够成为历史学的辅助科学的普遍化科学。

例如，当我们从一部关于一次特殊战役的历史中知道，士兵们在作战之前必须作好几天的行军，从而弄得疲备不堪，没有多大能力去抵抗身体茁壮的军队的进攻，或者当我们听到某个被包围的、被切断一切供应的城市只能守一定的时间，因为饥饿使人们衰弱，最后使人们不能作有效的防卫，那么历史学家在叙述这样的事件时，就要采用一些与物质事件有关的、具有普遍意义的词，而这些词在大多数情况下往往是历史学家在研究科学之前就已掌握了的概念。因此，必须说，从科学的生理学观点看来，历史学家在运用为叙述一次性的事件所需要的那些普遍概念时，是以一种不精确的和不确定的方式进行的。为了在科学上成为“精确的”，历史学家也必须求助于疲劳和营养的生理学，因为只有这样他才能够用严密的科学概念去代替先于科学的概念。

原则上说，这个要求与上面所说的话（即为了使历史学成为科学的，它就必须采用心理学的成果）确实是没有区别的。可是，这个要求听起来好象显然不是十分有理。这是由于什么缘故呢？也许，这是因为生理学作为科学远远地走在心理学的前面，因此在这里立刻可以清楚地看出，历史学家就其主要作为历史学家来说从普遍化科学的概念中得到的帮助是多么的少？

这些概念对于历史学家来说始终只是叙述的手段，而不是叙述的目的。这就显然可见，没有“精确的”手段也能达到目的。在刚才所考察的两个例子中，情况无疑就是如此。如果认为这是一

条普遍规律，那就可以相信，人们对以心理学在对历史学的影响上所寄托的那些希望，主要是建立在心理学在以前还很少研究历史学通常叙述的那许多种心灵现象，而且恰恰是笼罩着这些现象的那种心理学迷雾给予想象力以描绘各种各样的可能性的游戏室。因此，我们不得不说如果普遍化的心理学在研究心灵规律上（这些规律对于历史上的本质生活是有效的）已经取得象生理学在认识疲劳饥饿方面那样大的进展，那末这种心理学的成果对于历史学来说也许正如生理学的成果对于历史学一样都是没有意义的。

因此，我们可以得出如下结论：在大多数情况下，历史学家在开始科学工作的阶段之前已经掌握的普遍概念的知识，完全足以使他达到自己的目的，即叙述自己的对象的个别性和特殊性。自然科学所要求的概念因素的精确性在普遍化的科学中具有决定性的重要意义，但对于追求另一个目的的历史学家来说则没有什么意义。不仅如此，历史学家也许还会发现，他的先于科学的关于普遍概念的知识比任何心理学理论更加可靠地引导着他前进，因为这种知识使他的叙述更加易于被所有要求这种知识的人所理解，胜过于采用科学概念所能达到的程度。

但是，我们已经说过科学的心理学理论从科学上促进历史学的可能性是存在着，尽管历史学家对于这种促进的需要是很少的。这种可能性的存在，犹如生理学、化学或者任何其他自然科学的概念可能被利用来精确地叙述历史事件一样。而且，甚至也许可以指出某些领域，在叙述这些领域时，历史学没有普遍概念的科学知识就不行。在所研究的对象甚至在其普遍的类属性方面也以一种我们所不理解的方式与我们从先于科学的生活中所知道的事物截然不同，因而我们缺少一个普遍的理解公式的情况下，人们特别会求助于普遍化的科学。由于这个缘故，人们有权利指

出，譬如说，历史学家在叙述弗里德里希·威廉四世时也需要精神病理学的知识，因为对于一般理解和清楚说明精神病患者的心灵生活来说历史学家所知道的东西一般说来是太少了。因此，普遍化的理论可能成为历史学的一门重要的辅助科学。要在这里划一条界线，这从原则上说是不可能的。很可能，在将来的历史科学中，自然科学的、亦即以科学的普遍化方法形成的概念在叙述一次性的和个别的事件方面，将比现在发挥更大的和更加成功的作用；而在现在，这些概念所引起的麻烦多于它们所起的促进作用，关于这一点，人们只要想一想兰普雷希特关于个人心理学方法和社会心理学方法的区别就够了。

但是，对于科学的逻辑学的区分来说（在作这种区分时，不仅要考虑手段，而且要考虑目的），所有这一切都没有原则性的意义。这仅仅涉及历史学用以构成其个别化叙述的那些因素的或大或小的"精确性"。不论历史学家在多大的程度上利用了普遍化的科学，后者对于历史学来说决不能具有奠基性的意义，象力学对于关于物体世界的普遍化科学那样。关于历史学家以个别化方法形成概念的原则，即亦关于历史学家如何挑选因素以及如何把因素和本来的历史概念连结起来的方式，普遍化科学什么也没有告诉历史学家。历史学作为一门科学所要作的并不是把任何事物和现象的个别性当作它们的纯粹的类别性加以叙述。历史学也受一定观点的指导，它是在考虑到这种观点的情况下去利用它的先于科学的或科学上精确的概念因素，而这种观点是它既不能从心理学中也不能从其他任何普遍化科学中得到的。对于确定心理学和逻辑学的逻辑关系来说，这是一个具有决定性的情况。所有其他情况在逻辑上都只具有次要意义。

这同时使我们了解到，我们不能仍旧满足于个别化方法的概念，这种概念在此以前被我们当作历史学具有特征的东西接受过

来。为了用上述方式按照逻辑学的基本倾向把科学分为两类，我们必须把形式的区别和质料的区别结合起来。自然和历史的纯粹逻辑学的概念的对立只不过清楚地显露出下面这种习惯的看法是没有根据的：一切科学概念都是普遍的，因而历史学在其描述心灵生活的情况下也不外是一种应用的心理学。而且，个别化概念仅仅给我们提出了问题，还没有给我们提供一个关于科学的历史学方法的实证概念，象通过普遍化概念对自然科学所作的那样。我们从普遍的观点把现实称为自然，从而使自然科学的概念形成原则显现出来。反之我们从特殊的观点把现实称为历史，却还不足以了解历史概念形成的逻辑结构。根据这一点，历史学的课题似乎必须是在没有选择原则的情况下"如实地"叙述它所考察的个别现实，从而导致它必须提供现实的映象（就映象这个字的严格意义而言）。可是，我们知道，这个课题是自相矛盾的，为了形成概念和提供知识，历史学也必须在现实事件的连续之流中划出若干界限，并把它的不能测定的异质性变为可以测定的间断性。可是我们还不知道，即使在这样的情况下，个别性如何能在这个过程中保存下来。一般说来，个别化的概念形成是可能的吗？历史方法的问题就在于此。因此，正是通过普遍化方法和个别化方法的对立，我们所考察的基本问题才对我们显现出它的全部困难。仅仅"规范化"方法和"表意化"方法的区别，对我们来说还是不够的。

# 九、历史学和艺术

当然，较之自然科学的叙述而言，历史学的叙述更加易于被比拟为对现实的反映。在转到叙述历史概念的形成原则之前，我们也想稍微谈一谈从历史学的纯粹形式概念中产生出的这种情况。与此相关，如我们思想活动顺序所要求的那样，必须阐明历史学和艺术的关系这个屡被讨论的问题。在这样作的时候，我们同时可以看出直观在历史学中起了什么样的作用。

在那还没有经过科学加工的现实中，亦即在异质的连续性中，每一对象的特异性（我们也把这称为个别性）是和直观性紧密相连的；这种特异性确实仅仅是在直观中直接给与我们的。因此，可以认为，就叙述个别性而言，最好是通过个别直观的重现来实现它，因此历史学家力求把过去从其个别性方面直观地重新显现在我们面前；而他之所以能够作到这一点，是由于他使我们能够在一定程度上从一次事件的个别过程中重新体验这一事件。虽然，和一切科学一样，历史学家在其叙述中也是求助于一些具有普遍意义的词，因而决不可能通过这些词而直接形成关于现象的直观形象。但是事实上，历史学家有时也要求听众或读者借助于他们的想象力去想象那样一些事物，这些事物在内容上远远超出这些词的普遍意义的全部内容的范围。为此，历史学家通过对其有普遍意义的词进行特殊的组合，把想象引入他所希望的轨道，所以他让想象力在对所要重现的形象的改变方面只有尽可能小的活动范围。每一首诗证明这一点是可能作到的；每首诗诚然也求助于一些具有普遍意义的词，然而它能刺激想象力而形成一

些直观的形象。

现实的个别性可以借助于直观的幻想形象而被叙述出来，这个情况首先说明为什么人们往往要把历史学和艺术特别紧密地联系在一起，或者简直把历史学和艺术等同起来。因为事实上，历史学的这一个方面和艺术的活动是亲近的，至少因为它们的目的都在于刺激我们的想象力去形成直观形象。但是，与此同时，历史学和艺术之间的亲近之处全在于此。可以说这种亲近对于历史科学的本质来说是没有多大意义的，因为：第一在纯粹艺术的直观与历史学家所创造的直观之间有原则性的区别；第二在作为一门科学的历史学中，直观因素从逻辑学的观点而言，一般说来只能具有次要的意义。

为了理解这一点，首先必须弄清楚艺术与直观的、个别的现实之间的关系。和科学一样，艺术也难于反映或重复现实，尽管我们的"现实主义者"屡次宣称他们想作到这一点。毋宁说，艺术或者能创造出一个崭新的世界，或者至少能够在其表现现实时对现实进行改造。但是，这种改造所依据的原则并非逻辑学的，而是美学的。由于美学因素本身在科学中不可能具有决定性的意义，因此如果认为历史学的课题就在于得到一种没有美学形式的直观，那么历史学除了单纯地重现现实之外就没有其他目的了。我们已经知道，这个课题在逻辑学上是没有意义的，因为每个异质的连续性、亦即现实的任何一个不论多么有限的部分，都是不可计量地和不可穷尽地多种多样的。有人说，历史学就是艺术，因为它创造出直观。这种言论对于历史学的方法却什么也没有说明。

然而，问题还不仅止于此。只要艺术不外是艺术，它就不会从直观的个别性方面去理解直观。艺术作品是否与这个或那个个别现实"相似"这对于它来说完全是无关紧要的。毋宁说：艺术借

助于美学必须确认的手段，把直观提升到"普遍性"的领域；对于这种普遍性，我们在这里不作进一步确定的论述，它和概念的普遍性显然有原则性的区别。也许，可以把美学的基本问题表述为关于普遍直观的可能性问题，而历史逻辑学的基本问题则是关于个别概念的可能性问题，这样一来，这两种基本问题之间的关系便显现出来了。无论如何，就某些方面来说，艺术的活动是与历史学家的个别化方法直接对立的；由于这个缘故，那就不应当把历史学称为艺术。为了看清楚这一点，不能只考虑那样一些艺术作品，如画像，某个特定地方的风景画或者历史小说，因为它们不仅仅是艺术作品，它们所包含的那些作为对一次的、个别的现实之重现，恰恰在美学上是非本质的。我们也可以完全不考虑：艺术把它所表现的每个对象孤立起来，并通过这个方法把每个对象从它与其余现实的联系中提取出来；而历史学则恰恰与此相反，它必须在自己的对象与周围环境的联系中去研究对象，在这个范围内，历史学无论如何是与艺术相对立的。我们只要指出下面这一点就足够了：一幅画像的特殊的艺术本质并不在于它的相似程度或理论上的真实性；同样地，一部小说的审美价值也不在于它与历史事实的一致性。我可以把这幅画像和这部小说判定为艺术作品，而完全用不着知道它们与其表现的个别现实有什么关系。如果有人把这些艺术作品拿来和历史学相比较，而不把其中的纯粹艺术成分和那些与艺术不相干的成分区别开，那只能引起混乱。诚然，一幅画像和一段历史叙述有相似之处，但这仅仅是由于它们含有一些在艺术上没有意义而在历史上有意义的成分。我们从这里得到一种显然有助于说明艺术和历史的关系的见解。

不应由此否认，如画像有时表现出的那样，在历史成分和艺术成分的直接的、统一的联系中，隐藏着一个问题，这个问题的

解决从一个方面来说对于说明历史学的本质是有意义的。事实上，有许多历史叙述，包括其中某些最令人惊叹的叙述，就是一些象达到高度艺术水平而同时又很相似的画像一样的艺术作品。但是，如果人们想了解历史学和艺术的关系的实质，那就首先必须拿那些不包含任何历史成分的艺术作品来比较，而且只有在那种情况下才能够问：在一幅画像中，艺术形态和历史真实，亦即审美价值和理论价值是如何能够形成统一的。

对这个问题的解决不属于本文的范围。只要能够驳斥那些认为历史学在逻辑学的本质问题上必然与艺术有紧密关系的见解，我们就满足了。如果认为任何一个现实都是个别的直观，那就可以把科学和艺术同直观的关系归纳为如下公式。普遍化的科学在其概念中不仅消除了它的对象的个别性，而且消除了它们的直接的直观性。历史学就其作为一门科学来说，同样也抛弃了，直接的直观性，把直观性转变为概念，但它力求保存个别性。最后，艺术作品作为艺术而不是其他科学的情况下是从直观表现出发的，这种直观表现抹杀了现实的个别性本身，或者把它贬低为某种非本质的成分。诚然，历史学和艺术这两门学科都比自然科学更加接近现实，因为这两门学科都只消除了个别直观的一个方面。在这个范围内，把历史学称为"现实的科学"，以及认为艺术比自然科学提供了更多的实在，这种说法和看法相对说来都是正确的。但是，艺术和历史学相互之间是对立的，因为，在前者中，直观是本质的，而在后者中，概念却是本质的。在许多历史叙述中呈现出的这两者的结合，只能被比拟为这样一幅画像，对于这幅画像，不仅要从它的艺术质量方面去观察它，而且要从它的相似性方面去观察它。

我们已经说过，在许多历史著作中表现出的艺术与科学的这种结合是毋庸置疑的。在某些情况下，历史学为了表现出个别性

也需要把刺激想像力当作一种表象直观形象的手段。但是，肯定不能把这个事实作为根据，而把历史学称为艺术。不管历史学家可能以艺术手段创造出多少个别的直观，但因为他所创造的直观始终必须是个别的直观，历史学家仍然与艺术家有原则性的区别。他的叙述在一切情况下都必须在事实上是真实的，而这种历史的真实性对于艺术作品来说恰恰是不考虑。毋宁可以这样说，在艺术家表现现实的时候，他在一定程度内是受制约于普遍化科学的真实性的。只要艺术作品能够迫使我们想到我们所知道的现实，我们便能容忍艺术形态与其作为类的一个事例隶属于其下的普遍概念之间的不一致性。然而，继续论述这种思想，会把我们引导到一个与本文目的完全不同的方向。在这里主要的仅仅是要证明艺术家创作不必考虑与历史事实相一致。

然而当我们考虑到在任何科学中，包括在历史学中，对经验现实的直观只具有次要的意义，或者只是达到目的的手段，这时历史学和艺术之间的距离便似乎显得更大了。由于这个缘故，人们对文德尔班所作的自然科学和历史学的区别表示怀疑，这种区别据说在于自然科学力求发现规律，历史学则力求塑造形象。这并没有说明逻辑学上的本质区别。如果从字面上去解释这种区别，那至少会形成一个过分狭窄的历史学概念，而且会转移作为一门科学的历史学的重心。历史学经常并不是力求塑造形象，而且即使它塑造形象，像在传记中所作的那样，那也不能由此了解它的逻辑本质。的确，对于历史学采用个别化方法这个命题，如果把它等量齐观地理解为历史学是“传记的总和”，它必须提供艺术家所作的完美的画像，那就没有什么比对命题的这种误解更加令人不快的了。只有在历史学由以形成它的往往非直观的概念的那种方式中，才能发现历史学的科学性质。只有从研究历史学如何把直观改造为概念这样一种观点出发，才能从逻辑学上对历史

学有所理解。

因此历史学由以成为一门科学的形式原则是与艺术家的创作原则完全无关的，也不能从纯粹直观中引导出历史学的形式原则。由于这个原因，在使用“现实的科学”这个词时要十分慎重。过去有人说，历史学或者表现个别性，因而变成为艺术，或者是一门科学，因而必须采用普遍化的方法。这种陈旧的说法是完全错误的。在历史学能够开始他的那部分活动之前（这部分活动从上述意义来说是与艺术家的方法相近似的），或者在历史学为了重新体验历史和使我们尽可能地接近现实，而赋予它的概念以直观的形式之前，它首先就要知道：第一，在现实由以组成的那无限众多的对象中，它必须把哪一些对象表现出来，第二，在任何一个单一对象的不可计量的多样性中，哪一部分对它来说是本质的。然而为了知道这一切，它和自然科学一样也需要有自己的“先天”（“apriori”）、自己的预先判断。只有借助于它们，它才能够从概念上把握现实事件的异质的连续性。因此，在历史学求助于想像的那些部分中，它可以造成直观的形象；但是，这种直观活动在其中展开的范围，由材料的联结和编制所规定的观点，对于什么在历史上具有或不具有意义所作的决断，简言之首先构成历史学的科学性质的那种东西，并不包含在直观材料本身之中，而且与艺术毫无关系。如果发现历史学家具有某些艺术才能，那当然是会令人高兴的，但历史学家也完全可以不必借助艺术手段而解决自己的纯粹科学的课题。因此，我们必须询问：既然历史学必须表现一次的、特殊的和个别的事物，那它如何能够成为科学呢？

# 十、历史的文化科学

我们把现在所研究的问题称为关于历史概念的形成问题，因为我们扩大了“概念”这个词的口头习惯用法，把“概念”理解为对现实的科学上的本质成分所作的任何一种概括。只要人们了解到概念化和普遍化不可能完全一致，那就可以认为这种扩大是正当的。因此，应当找出概念——特殊和个别是它的内容——的指导原则。不仅对历史科学的形式性质的理解，而且自然科学和文化科学的质料划分的合法性，也都依靠对这个问题的回答。我相信，如果能证明我们借以把专门科学的对象分成两类的那同一个文化概念，同时也规定了历史的或个别化的概念形成原则，那就可以认为这种划分是正当的。这样一来，我们现在终于能够证明形式分类原则和质料分类原则之间的联系，从而理解历史的文化科学的实质。

这种联系其实是简单的，而且，只要我们探讨一下我们要求不仅以自然科学方法从概念上去把握的，而且以历史的个别化方法去体验和理解的是一些什么样的对象时，这种联系就立刻变得清楚明白了。我们将会发现，对于那种与任何价值无联系、从而被看作上述意义的纯粹“自然”的现实，我们在大多数情况下仅仅具有一种就逻辑意义而言的自然科学兴趣，因此，这个现实的个别形态之所以对我们具有意义，并不是由于它们的个别性，而往往只是作为说明一个或多或少普遍的概念的事例。反之，至于文化现象以及那些被我们当作文化萌芽阶段或类似之物而与文化现象相联系的现象，情况则与此不同；也就是说，在这里，我们对

特殊和个别之物及其一次性过程感兴趣，因而我们要求用历史的、个别化的方法去认识特殊和个别之物。

我们在这里看出了专门科学方法质料分类原则和形式分类原则之间的普遍联系，而且也易于理解这种联系的基础。只要把对象看作整体，那么对象的文化意义就不是依据于它与其他现实的相同之处，而正是依据于它与其他现实的相异之处。因此，必须把我们从和文化价值相联系的观点去观察的现实，也看成是特殊的和个别的。的确，随着相关的文化价值愈益独特地联结于某一事件的个别形态，这一事件的文化意义也往往相应地愈益增长。因此，只要涉及文化事件对于文化价值的意义，那么只有个别化的历史研究方法才是适用于文化事件的方法。如果把文化事件看作自然，亦即把它纳入普遍概念或规律之下，那么文化事件就会变成一个对什么都适用的类的事例（Gattungsexemplar），它可以被同一个类的其他事例所代替。因此，我们不能满足于仅仅用自然科学的或普遍化的方法去处理文化事件。虽然，这样的处理是可能的，甚至也许是必需的，因为任何一种现实都是可以用普遍化的方法去理解的，但是，在这种情况下，这种处理的结果将是这样：再一次用歌德的话来说，它把那种“只有分离开来才具有生命”的东西“生搬硬套地凑成一种僵死的普遍性”。因此，用自然科学概念来表现文化生活，这种作法虽然可能有其正当理由，但仅仅用这种方法是不够的。

但是，文化和历史之间的这种联系立刻又导致进一步的见解。这种联系不仅表明为什么仅只自然科学的或普遍化的方法本身对于表现文化事件来说是不够的，而且表明文化概念如何使历史得以成为一门科学，也就是说如何借助于这个概念来形成个别化的概念形成方法，这种方法能够从那纯粹的、不能加以科学表述的异质性中把可表述的个别性提取出来。诚然，文化事件的意

义完全依据于它的个别特性，因此我们在历史科学中不可能要求确定文化事件的普遍性"本性"，而必须用个别化的方法来研究历史科学。但是，另一方面，对象的文化意义也并非依据于一切现实所固有的个别的杂多性，这种杂多性由于它的不可计量性是决不能认识和表述的。反之，从文化科学的观点看来，人们所考虑的始终只是个别对象中的一个部分。的确，只有这一部分才使这个对象成为文化意义上的"个体"，也就是说，成为某种单一的，特殊的和不能被其他任何现实所代替的东西。历史学家所要叙述的，既不是对象与同类中的其他事例就自然科学的意义而言的，例如，在一个历史人物的情况下，与"人类"（homo sapiens）的共同之处，也不是对象的不可计量地众多的、就文化意义而言无关紧要的个别特征。

由此可以看出，对于研究文化事件的历史科学来说，现实分为本质成分和非本质成分，也就是分为历史上有意义的个别性和纯粹的异质性（Anderssein）。这样一来我们便得到了我们所寻找的一条指导原则（至少就其最普遍的、虽然还不确定的形式而言），按照这条原则，我们形成历史概念，就是在保持现实的个别性和特殊性的条件下改造现实的异质连续性。现在，我们能够区别开两种个别，一种是作为纯粹异质性的个别，另一种是就狭义而言的个别。一种个别与现实本身相等同，不能被任何科学所研究。另一种个别是对于现实的一定理解，是可以被纳入概念之中的。在无限众多的、个别的即异质的对象中，历史学家首先研究的，只是那些在其个别特性中或者体现出文化价值本身或者与文化价值有联系的对象；而在任何一个单一的对象从其异质性方面向历史学家提供的那无限众多的成分当中，历史学家又选择那些作为文化意义的依据，构成历史的个别性并与纯粹的异质性不同的成分。因此，文化概念给历史概念的形成提供了一条选择本

质成分的原则，犹如作为现实的自然概念从普遍的观点对自然科学所作的那样。通过文化所固有的价值以及通过与价值的联系，可叙述的、历史的个别性概念才得以形成。

上述这种概念形成方法，也如对这两种个别的区分一样，在逻辑学中迄今没有受到注意。它们之所以易于被人们忽视，是因为——我想明确地指出——那些包含有历史的个别性并从各处的个别现实中把历史的个别性挑选出来的历史概念，并不是象自然科学概念那样清楚明白地表现出来。关于造成这种情况的原因，我们在上面已经知道了。只有在很少的情况下，历史概念才能象普遍概念那样用抽象的公式或者定义表述出来。毋宁说，历史概念的内容往往被历史科学用大量的直观材料包裹起来。有时，我们发现历史概念正是隐藏在直观的形象之中；对于构画这个形象，历史概念只提供了图式和纲要，因此，我们倾向于把形象看作主要之物，看作对个别现实的反映。因此，人们可能对那样一些逻辑原则感到迷惑，这些原则构成那种部分地直观的历史叙述的基础，并且决定了历史上的本质成分。的确，甚至可能有人认为，在这里根本没有任何选择原则，历史只不过把实际发生的事件简单地记述下来罢了。由于人们有权利认为对个别事件的单纯“叙述”还不是科学，因此人们相信历史学首先必须上升到科学的行列；又由于人们只知道一种概念形成原则，因此人们便会向历史学推荐自然科学的普遍化方法。采取这样的方式，是不可能理解历史科学的本质的。同时，从对个别化的选择原则的忽视中可以解释一个令人惊讶的事实：这种把历史学变成自然科学的荒谬尝试，竟受到了那种只制定出一种普遍化选择原则的逻辑学的赞同。

当然，甚至许多历史学家也不愿意承认，这里提出的逻辑学原则正确地表现出他们的活动的理论实质，也就是说，这一原

则首次使我们有可能把历史的个别性和非本质的异质性区别开。反之，他们认为自己的唯一任务是把现实重现出来。的确，他们的最伟大的导师之一曾明确地向他们交代一个任务：要“如实地”表述历史。

但是，这并没有证明我的论证是不正确的。的确，对于那种或者主观随意地歪曲事实、或者在对事实的描述中充满了赞扬和责难的叙述来说，可以认为兰克对于“客观性”的要求是正当的。对于主观随意的历史构造，特别是要强调指出尊重事实的必要性。但是，这并不意味着历史的客观性在于单纯地重现事实，而没有一条作为指导的选择原则，尽管兰克曾经这样相信。在“如实地”这种说法中，也如在“表意化”方法中一样，只包含着问题而没有对问题的解决。我们想起了一个有名的关于自然科学方法的公式，这个公式与兰克的公式十分相似。基希霍夫宣称力学的任务是“完全地和以最简单的方式叙述自然界中发生的运动”，这种说法并没有提出任何在方法论上有意义的见解，因为“叙述”如何成为“完全的”以及什么是“最简单的方式“恰恰就是问题。这样的提问只能掩盖方法论问题，而不能解决方法论问题。作为认识论的逻辑学虽然必须以大学者的著作为指南，但不需要因此而拘泥于他们对于自己活动的本质所发表的言论。阿尔弗雷德·道夫[①]在谈到兰克时说得很对，他说，兰克不是通过中立，而是通过普遍的同情来避免对单方面的同情的。因此，甚至这位“客观”历史的大师，从了解他的人所说的话看来，在他作为研究者来说也始终是一个有同情心的人。可见，他同自然科学家是有原则区别的，因为在自然科学家的科学活动中“同情”是不起任何作

① 《兰克和济贝尔同冠尼希·麦克斯的关系》，1895年；《选本，主要是历史材料》，1898年，第191页以下（阿尔弗雷德·道夫1844—1916，德国历史学家。——译者）

用的。对于一个抹煞掉自我的历史学家来说（如兰克所希望的那样），就没有任何科学的历史，而只有一堆没有意义的、由许多简单和纯粹的现象所组成的混合物，这些现象是各不相同的，但在同等程度上或者是有意义的或者是无意义的，是引不起任何历史兴趣的。

如果我们认为一切存在物都没有意义而全与价值无关，那么世界上的任何一个事物都有自己的“历史”，也就是具有自己的一次性的形成过程，正如每一个事物都有自己的“自然”，也就是可以被纳入普遍概念或规律之中一样。我们通常希望而且能够撰写的仅仅是关于人的历史，这个情况已经表明我们在这种情况下是受价值指导的，没有价值，也就没有任何历史科学。人们之所以还可能对此产生误解，只是因为从文化价值的观点对本质成分和非本质成分所作的区分，已经大部分被那些遗留下历史著作的作者们实现了，或者被那些从事经验研究的人们当作如此“自明地”实现了，以致他们不注意过去这里发生过的事情。他们把对现实的理解和现实本身混淆起来。逻辑学的课题就在于清楚地阐明这种理解的本质以及阐明这种自明的东西，因为与对自然（它是与价值没有联系的）的普遍化观点相反，个别化的文化科学的性质正是立足于这种自明的东西之上。

现在，我们看出为什么在前面强调指出下面这一点是很重要的：只有借助于价值的观点，才能从文化事件和自然的研究方法方面把文化事件和自然区别开。只是借助于这种观点，而不是借助于一种特殊的现实，个别的“文化概念”——我们现在也许可以这么说——的内容才变得易于理解，而这种内容是与普遍的自然概念的内容不相同的。因此，为了使这种区别的特性更加清楚地显现出来，我们必须明确地把历史的、个别化的方法标志为与价值联系的方法，反之，自然科学是一种对规律的或普遍概念的联

系进行的研究，它不研究文化价值，也不研究它的对象和文化价值的关系。

这句话的意义是易于理解的。如果有人对任何一个历史学家说，他不能把本质成分从非本质成分区别出来，那么历史学家必定感到这是对他的工作的科学性提出责难。因此，他会毫不犹豫地承认他所叙述的只是那些“重要的”、“有意义的”、“有趣的”事情，或者人们可能说是这样的事情。他一定会以轻蔑的眼光看待那些以寻找蚯蚓为乐的人。以这种形式来叙述，一切都十分清楚而用不着明确说明了。尽管如此，这里却正是问题所在，而这个问题只有在认识到历史对象同文化财富所固有的价值的联系，才能得到解决。在这种联系不存在的情况下，事件便是“不重要的”、“无意义的”和“无聊的”，不属于历史叙述的范围；对于自然科学来说，则没有这种意义上的非本质的东西。因此，通过与价值联系的原则所要明确地表述的，就是任何人在谈到历史学家必须懂得把“重要的”和“无意义的”区别开时所隐含地主张的见解。

尽管如此，还必须从另一个方面说明价值联系（Wertbeziehung）概念，特别是要把它作为一个纯粹理论的原则与那些可能与它混淆的概念区别开。这样一来，便不会产生这样一种假象，仿佛人们给历史学提出了一些任务，而这些任务是历史学作为一门科学可以拒绝而且必须拒绝的。目前广泛地流行着这样一种独断的主张：至少在专门科学中已排除了任何价值观点。人们必须把自己限于叙述真实的事件。事件是否具有价值，这与历史学家完全无关。对于这种独断的主张，应当说些什么呢？

在某种意义上，这是完全正确的。事实上，历史学家并不是要确定事件是否具有价值，而只是叙述实际上发生过的事情，因为他是理论工作者，而不是实际工作者。因此，我们还必须说明我们的历史概念丝毫也不与这些主张相矛盾，如果对这些主张作

正确理解的话。为了这个目的，以及为了避免误解，首先扼要重述我们以前从文化概念的观点对于价值和现实以及它们的相互关系所说的话，是适宜的。

价值决不是现实，既不是物理的现实，也不是心理的现实。价值的实质在于它的有效性（Geltung），而不在于它的实际的事实性（Tatsächlichkeit）。但是，价值是与现实联系着的，而我们在此以前已知道其中的两种联系。首先，价值能够附着于对象之上，并由此使对象变为财富；其次，价值能够与主体的活动相联系，并由此使主体的活动变成评价。为了确定财富是否确实配得上财富的称号或者评价是否正确，可以从与财富和评价相联系的价值的有效性的观点去考察财富和评价。当我们打算对于对象采取实际态度的时候，我们就是这样作的。可是，我谈到这一点，只是为了说明历史的文化科学虽然研究财富和研究进行评价的人，但不能对这样的问题作出任何答案。如果历史的文化科学作出答案，那么它就要作出评价，然而对对象的评价决不能成为历史文化科学的历史观点。在这里，我们不需要讨论价值的有效性是否是和在多大程度是一个理论问题，以及哲学对价值采取什么样的态度。价值的有效性并不是历史问题，肯定的或否定的评价也并未构成历史学家的任务。从这个方面来说，那种认为价值观点与历史学没有什么关系的见解，无疑是正确的。

因此，如果要说明作为一门理论科学的历史学的实质，那就必须十分明确地把我们所说的价值联系方法和评价方法严格地区别开。这就是说，只有当价值实际上被主体所评价，因而某些对象实际上被看作为财富的时候，历史学才对价值加以考虑。因此，即使历史学与价值有联系，它也决不是评价的科学。毋宁说，历史学只是对实际有的东西加以确定。黎尔①所反对的下述看法

① 《逻辑和认识论。现代文化》，1907年，第101页。

是不正确的：使某一事物"与价值相联系"和对事物"作出评价"，这是理智的同一种不可分的判断活动。恰恰相反，实践的评价和理论的价值联系是两种就其逻辑实质而言有原则性区别的活动，对于它们的区别，人们以前没有给与足够的注意。理论的价值联系处于确定事实的领域之内，反之，实践的评价则不处于这一领域内。文化人承认一定的价值是价值，从而力求造出这种价值附着于其上的财富，这是一个事实。仅仅就这个事实而言（历史学家大都默默地以这个事实为前提，而且必须以它为前提），而不是就价值的有效性而言（历史学家作为经验科学研究者是不需要研究这种有效性的），现实对于历史学来说才分为本质成分和非本质成分。即使没有任何一种被文化人评价的价值必定是有效的，并不以评价为转移，但下面这一点在任何情况下仍然是正确的：对于实际地被评价的价值的实现来说，或者对于这种价值附着于其上的那些财富的形成来说，在整个现实中只有一部分挑选出来的对象是有意义的，而在其中的每一个对象中，又只有它的一部分内容在这方面是需要加以考虑的。因此，即使没有历史学家的评价，历史的个别性也会借助于对象和价值的理论联系得以形成，在这点上它与纯粹的异质性是不相同的。

这样一来，那就显然可见，在历史上重要的和有意义的事件，不仅包括那些促进文化财富得到实现的事件，而且包括那些阻碍文化财富得到实现的事件。只有那些纯粹异质的、与价值没有联系的事件才作为非本质的事件被排除掉；这个情况已经足以表明，说一个对象对于价值、对于实现文化财富具有意义，这决不是意味着对于这个对象作出评价，因为评价始终必须或者是肯定的，或者是否定的。虽然现实的基于价值联系的意义是无可怀疑的，但对于现实具有肯定的价值或否定的价值，这却是有争论的。例如，历史学家作为历史学家来说可以不必对法国革命对于

法国或欧洲有利或者有害这一点作出决定。这是一种评价。反之，任何一个历史学家都不会怀疑，在法国革命这个名词下所包括的那些事件对于法国或欧洲的文化发展来说是有意义的和重要的，因此必须从其个别性方面把它们作为本质成分包括到欧洲史的叙述之中。这决不是实践的评价，而是理论的价值联系。简言之，评价必定是赞扬或责难。然而，无论赞扬或责难都与价值没有联系。

这就是我们的见解。当历史学提出赞扬或责难的时候，它就越出了它作为一门关于现实存在的科学的范围，因为赞扬或责难只有借助于一种其有效性已得到证实的价值标准才能站得住脚，而这不可能是历史学的任务。毫无疑问，没有任何人由于这个缘故就想禁止历史学家对于他所研究的事件采取评价的态度。甚至也许没有一部有意义的历史著作是完全不作肯定的或否定的评价的。所要强调指出的只是：评价不属于历史概念的形成这个概念；反之，只有通过与作出指导的文化价值的联系，事件在历史上的重要性或意义才能表现出来，这种重要性或意义同事件的肯定评价或否定价值并不是一回事；因此，个别化的概念形成在逻辑上成为可能，并不是可以不要与价值的理论联系，而是可以不要实践的评价。黎尔说得完全对：同一个历史学家在观察这一事实时所处的联系不同，所获得的着重点也不同，而它的客观价值则始终不变。但是，这并不像黎尔所认为的那样，是对上述的观点表示异议，而只是对它的证实。在历史学家仅仅是历史学家的范围内，这种“客观价值”对他来说是无关紧要的，也就是说他不探讨这种价值的有效性。正是由于这个缘故，随着联系之中存在着区别，也就是说，随着历史学家在从理论上观察对象时当作指导原则的价值观点存在着区别，“着重点”（亦即对象对于不同的由不同的文化价值所指导的个别历史叙述的意义）也是有区别

的。

同样地，Ed·迈尔①的反对意见②只足以说明和增强我的关于历史概念形成的本质的观念。为了说明价值观点怎样决定于对本质成分的选择，我曾经强调指出，弗里德里希·威廉第四拒绝接受德国王位，这在历史上是本质成分；反之，给他制作外衣的裁缝虽然也同样是真实的，但在历史上却无关紧要③。迈尔可能对此反驳：当然，所说的裁缝对于政治历史来说始终是无关紧要的，但是我们很可能设想，在关于服装式样、缝纫手艺和服装价格的历史上，他是本质成分。这样的反驳肯定是正确的。既然如此，我不举裁缝为例，而选择另一个对任何历史叙述都不可能是本质成分的现实为例，或者我不得不明确地指出裁缝对于政治历史是非本质的。但是撇开这一切不谈，迈尔的论点恰恰证明，随着作为指导原则的文化价值发生变化，历史叙述的内容也发生变化，因此与文化价值的理论联系决定了历史概念的形成。同时，这再一次表明对客观价值的判断完全不同于与价值的历史联系，因为，如果不是这样，同一个对象就不可能对于一种叙述来说是本质的，对于另一种叙述来说却是非本质的。

理论的价值联系的实质以及价值联系和"实践"评价的区别现在已弄清楚了，因此没有人需要害怕，当他躲过吞没一切个别性的普遍化方法这个危险旋涡（Charybdis）的时候，又陷入非科学的评价这个险礁（Scylla）④，从而使他作为科学家来说遭到彻底的失败。这种担忧往往使历史学家不愿意承认价值联系是他的科学活动中的一个必要因素，另一方面，兰普雷希特则自以为

① Edward Meyer（1855—1930），德国历史学家。——译者

② 《关于历史的理论和方法》，1902年。

③ 《自然科学概念形成的界限》，第325页，第二版第290页以下。

④ Charybdis，西西里岛海滨的危险旋涡；Scylla，西西里岛对面的暗礁。——译者注

能够以胜利者的口吻来谈论这一著作。兰普雷希特认为，在我对历史方法作了“坦白的”说明之后，甚至十足的门外汉也再不会看不出历史方法和真正科学思维之间的明显矛盾。由于这个缘故，他希望我的著作在历史学家中间得到最广泛的传播；显然，在他看来，当历史学家们了解到他们的方法是以价值联系为前提之后，他们将返回到自己的“自然科学的”所谓与价值不相干的方法。①现在就很清楚，为什么在历史学中对价值观点的恐惧，和兰普雷希特的胜利一样，都是没有根据的。个别化的历史，也如自然研究一样，能够避免非科学的评价。只有借助于理论的价值联系，历史学才能与自然研究对立起来，而历史学的科学性却并未因此就发生问题。

为了说明价值联系的实质，特别是它对于历史科学的意义，我还要作如下补充。首先，对一个术语进行考察。由于人们习惯于把任何依据价值观点进行的观察都称为“目的论的”观察，因此在历史学中可以不谈价值联系的概念形成，而谈目的论的概念形成。我过去就曾这样作过。但是，最好或者完全避免使用这个意义模糊的，因而易于引起误解的词，或者详细地说明它的意义，对它加以限定②。不仅必须把理论的价值联系和评价严格地区别开，而且必定不要造成一种假象，仿佛借助于历史学中的“目的论的”概念形成，就能说明历史学所涉及的人们作为目的有意识地提出的任何事物。在这方面，我们不研究这一点是否可能的问

① 《文化中央公报》，1899年，第2期。现在，R.威尔布兰特（R.Wilbrandt）对麦克斯韦伯尔提出了责难，他根据我的文化科学理论，把评价排除于经济之外，而只承认理论的价值联系。这个情况对于近十年来关于价值问题的观点上的变化是有代表性的。

② 在《自然科学概念形成的界限》一书的第二版中（第333页以下），我已经这样作了。因此人们再也不能说，我把历史的方法称为“目的论的”方法。这并不能说明这件事情，因为我恰恰拒绝人们称之为“历史的目的论”的那种见解。

题，因为这涉及历史的内容。这里只是说明那样一种方法论观点，借助于这种观点，历史学通过划定个别形成物的界限来形成现实的异质连续性。认识论并不能决定这种形成物的内容是由什么组成的。

而且，不能把“历史的目的论”（“Geschichtsteleologie”）理解为一种可能与现实的因果观相冲突的见解；因此，把这里讨论的方法论问题看作是因果性或目的论的非此即彼，那是错误的。① 个别化的和与价值联系的历史学，也必须研究所涉及的一次性的、个别的事件之间的因果联系。这种因果联系与一般的自然规律并不是一致的，尽管为了说明个别的因果联系，② 人们也可能非常需要普遍概念，以之作为历史概念的概念元素。问题在于，甚至在询问原因的情况下，在历史中选择本质成分的方法论原则仍然是以价值为转移的。在事件的特性中，只有对财富的实现具有意义的原因，才受到考虑。而这样的“目的论”和因果性决不会处于对立的地位。

如果我们想到，只有借助于价值联系的概念形成，历史事件才能作为发展系列上的阶段被表现出来，那么这种概念形成的实质便更加明显了。在历史学中，“发展”这个有多种意义的概念（它被普遍地看作是一个固有的历史范畴），完全是受我们在其中发现一般历史概念形成的指导观点的那同一个原则的支配。首先，我不能把历史发展理解为随便任何经常重复出现的事件，如像小鸡在蛋中的发展那样；与此相反，所应注意的始终是一次性的形

---

① 参看阿德勒（M.Adler，1873—1940，奥地利哲学家，新康德主义者。——译者）：《围绕着科学争论的因果性和目的论》，1904年。这本书部分说来是反对我的观点的。它在其他方面比其标题要好一些。

② 参看塞吉乌斯·黑森（Sergius Hessen）：《个别的因果性。对先验经验主义的研究》，1909年。这一著作提到了我的历史因果性概念，并且有趣地进一步发展了这个概念。

成过程的特殊性。其次，我们不能把这个形成过程理解为一系列与价值完全无关的变化阶段，而只能理解为这样的阶梯，它们本身由于与一个有意义的结果相关联而变成为有意义的，只要重点事件通过价值联系所包含的意义能够传递到它的先决条件之上。因此，当我们说，只有通过个别化的、与价值联系的概念形成，文化事件才能形成发展的历史，这只是一种比较广泛的、同时考虑到现实的不断变化的说法。正如文化价值把狭义的个别性（即通过自己特性所获得的意义的总和）从现实对象的纯粹异质性中提取出来一样，文化价值也把处于一个经过一定时间和受因果决定的形成过程中的那些在历史上属于本质的成分联接成为历史上重要的个别发展。

借助于历史的发展这个概念，能够进一步对这种论断的确实性作出判断：历史学家是根据历史上起作用的程度来挑选他的材料的。这个论断就其本身来说可能意味着含有某种正确成分，因为许多事件的历史意义事实上完全依据于这些事件对文化财富所起的作用，因此，那些不能作为起作用的环节列入历史上有意义的发展系列之中的事件如何获得历史的意义，往往是不能理解的。但是，一旦把这个论断转用于反对那种认为价值观点是挑选材料的标准的见解的时候，它便不正确了。历史的起作用是与一般的、纯粹与价值没有联系的起作用不一致的，这就是说，仅仅起作用本身决不能充当决定什么在历史上是本质成分的标准。任何一个事件的确都会发生某种作用。据说，当我一蹬脚，天狼星就会震动；但是，这种作用也如其他大多数作用一样在历史上完全是非本质的。毋宁说，只有那种在历史上发生有意义的作用的事件，才是“历史上起作用的”；而这又无非是意味着文化价值是挑选历史上的本质成分的标准。只有在我们已经根据理论的价值联系确定了什么事件是历史上的本质成分之后，我们才能向后

追溯原因或者探询结果，然后才能叙述那些由于其特性的作用促使历史上本质成分得以形成的事件。

因此，如果有人像Ed·迈尔①和黎尔②那样说，对历史中的本质成分的选择不是根据价值观点，而是根据历史上起作用的程度，那么这种说法是一种虚假的对立，它只不过是靠"历史的起作用"这个词句的模棱两可意义来掩盖自己的没有根据。历史必须叙述历史上起作用的事件这个命题，如果是正确的，那就只能够是对下面这一论点的另一种表述：历史必须表现那种对文化价值来说是本质的作用。但是，由于纯粹起作用的原则决不能代替价值联系的原则，因此我们宁愿采用我们的说法，因为只有这种说法才清楚明确地表明所要说的意思。在没有这种借以确定什么作用在历史上是本质成分的价值观点的情况下，是不能把历史的起作用这个概念作为选择原则来进行任何工作的。

最后，为了避免误解，必须明确地把历史发展概念与进步概念区别开，而这又要借助于评价和价值联系的区别才能作到。与历史的发展相比较，纯粹的变动系列包含得太少了，而进步系列又包含得太多了。如果"进步"一词具有简明的意义，那它就意味着价值的升高、即文化财富的价值的提高。因此，任何一个关于进步或退步的论断都包含肯定的或否定的评价。把变动的系列称为进步，这种论断往往意味着每一个后继的阶段都比先行的阶段实现了更高的价值。只有那些同时主张价值的有效性的人（他们在这种价值中感觉到缺乏进步），才会作这样的评价。但是，由于历史学并不探询价值的有效性，而仅仅考虑某些价值事实上被评价这一事实，因此历史学可以不对一个变动系列是进步抑或是退步这个问题作出决断。由于这个缘故，进步概念属于历史哲学，它从

① 《关于历史学的理论和方法》，1902年。

② 《逻辑和认识论》，第101页。

体现在历史事件之中的价值的观点去说明历史事件的“意义”，并对历史是有助于价值或者不利于价值这一点作出判断。这种历史哲学的叙述在多大的程度上可能成为科学，在这里仍然暂时不谈。经验的历史叙述是拒绝作这样的判断的。就历史这个词的专门科学意义来说，任何一种判断都是“非历史的”。

为了结束对于个别化概念形成和价值联系之间的关系的讨论，还有一点需要补充。我们说，历史学家作为历史学家来说并不考察那种指导其叙述的价值的有效性。尽管如此，他并不把自己的对象和随便任何的价值联系起来。毋宁说，他预先假定，他以他的叙述所告诉的人们，也如他自己一样，即使不是把这种或那种特殊的财富，也是把宗教、国家、法权、伦理和科学的普遍价值（考虑到这种价值，历史叙述是本质的），一概承认为价值，至少也是理解为价值。因此，在给文化概念下定义时，不仅需要强调指出价值概念一般说来对于区别开文化事件和自然起决定作用，而且同时也需要说明，文化价值或者事实上被普遍地、即被所有的人评价为有效的，或者至少被文化集团的全体成员期望为有效的（gütig）。

文化价值的这种普遍性，使历史概念的形成排除了个人的主观随意性，因而是历史概念形成的“客观性”的依据。历史上的本质成分不仅对于这个或那个个别的个人，而且对于所有的个人，都一定是有意义的。的确，从哲学的观点看来，在历史客观性的概念中，同时还含有一个问题。但是，在这方面，我们可以不考虑这个问题。我们在这里只是研究历史的经验客观性，也就是研究历史学家是否停留在确证事实的范围之内这样一个问题；在这方面肯定可以看出，就文化价值的普遍性而言，经验的客观性也在原则上得到保证。一定的财富在文化集团内部受到普遍的评价，或者人们可以期望集团成员会照料这种价值附着于其上的

现实，从而促进文化。这是一个事实，它在原则上和任何其他事实一样可以被确定。这样一来，就足以使历史学家感到满足了。

对于从普遍文化价值这个概念的观点确定个别化的方法，现在只有一点还需要作明确的说明。如果上述意义下的“客观的”历史叙述只能以受到普遍评价的价值为指导，那么，那些宣称其实没有任何关于特殊和个别之物的科学的人们，似乎毕竟是有道理的。这一点在下述范围内是正确的：为了被纳入科学之中，特殊之物必须同时具有普遍的意义；而且，在特殊之物中加以科学叙述的只是它的普遍意义所依据的那个部分。的确，甚至需要强调指出，不要由此造成一种假象，仿佛历史就在于单纯地“描写”单个的事实。和自然科学一样，历史学也使特殊隶属于“普遍”。但是，尽管如此，同样肯定的是，自然科学的普遍化方法和历史学的个别化方法之间的对立却依然没有受到影响。历史上的“普遍”，并不是普遍的自然规律或者普遍的概念（对于它们来说，每个特殊只不过是随便任何其他许多“事例”之一），而是文化价值。只有文化价值才能在一次性和个别之物中逐步发展，也就是说，它与现实如此地联系着，以致使现实由此变成文化财富。因此，虽然我把个别现实和普遍价值联系起来，但是个别现实并没有由于这个缘故而变成普遍概念的类的事例，反之，它始终是由于其个别性而具有意义。

我再一次对这一切论点作些概括。我们在概念上把两种经验科学工作相互区别开，但这并不是说，它们事实上在任何地方都是分开的。我所提出来的只是纯粹的形式。一方面是自然科学。“自然”一词既从自然科学的对象方面，又从它们的方法方面，表明了自然科学的特征。自然科学把与任何价值联系无关的存在和现象看作自己的对象，它们的兴趣在于发现对于这些存在和现象有效的普遍概念联系和——如果可能的话——规律。对于自然科

学来说，特殊之物仅仅是“事例”。这一点适用于物理学，同样也适用于心理学。这两门科学都不从价值和评价的观点对各种不同的物和心灵的东西作任何区分，都把个别之物当作非本质成分而不加考虑，而且通常仅仅把大多数对象所共有的成分包括到自己的概念之中。没有任何对象在原则上是不受自然科学方法处理的。自然就是与价值无关的和以普遍化方法理解的整个现实。

另一方面历史的文化科学。对于这些科学来说，我们没有一个与“自然”一词相对应的词，它既从其对象方面，同时又从其方法方面表现出这些科学的特征。因此，我们必须选用两个词，它们与自然一词的两种意义相对应。作为文化的科学来说，它们研究与普遍文化价值有关的对象；而作为历史的科学来说，它们则从对象的特殊性和个别性方面叙述对象的一次性发展。因此，文化事件的存在这个情况，既提供了这些科学的历史方法，同时也提供了概念形成的原则，因为对于这些科学来说，只有那些在其个别特性方面对于作为指导原则的文化价值具有意义的事物，才是本质的。因此，这些科学以个别化的方法从现实中挑选出的东西、即“文化”，完全不同于自然科学在用普遍化方法把同一现实作为“自然”加以考察时所作的那样。因为，在大多数情况下，文化事件的意义正是依据于使这一文化事件有别于其他文化事件的那种特性；反之，它与其他文化事件相同的、因而构成它的自然科学本质的那种东西，对于历史的文化科学来说则是非本质的。

最后，至于物体与精神的对立，那就可以说，如果“精神的”和心理的有相同的含义，那么文化科学通常是研究精神事件，但是“精神科学”这个概念既没有把它们的对象，也没有把它们的方法同自然科学的对象和方法区别开。因此，在方法论中应当完全抛弃这个意义模糊的词。在假定精神与心理相等同的情况下，这个词对于从逻辑学上把科学分为两类是没有任何意义的。诚然，有

人可能直截了当地说，精神和物体的原则性区分仅仅在自然科学的范围内才是有意义的。物理学只是研究物理存在，心理学只是研究心理存在。反之，历史的文化科学则根本没有任何理由去考虑那样的原则区分。它把心理存在和物理存在包括到自己的概念之中，而没有明确地注意这种对立。只要人们没有对精神概念下精确的定义，那么“精神科学”一词正是在这里把人引入歧途。

只有赋予“精神”这个字以一种与“心理”一词有原则性区别的意义，那么把非自然科学的学科称为精神科学才是有意义的，而这个词在以前确实有过这样的意义。在那个时候，人们把精神理解为某种与价值概念不可分割地联系着的东西，即“较高地”发展的心灵生活，这种心灵生活被认为具有普遍评价的形式和特性，而这只有在文化的范围内才能产生。因此当某个人重视和关怀宗教、伦理、法权、科学等等财富的时候，简言之，当他不是一个简单的自然物（Naturwesen）而是一个文化人（Kulturmensch）的时候，他便是“精神的”，而区别于纯粹心理的。结果是“精神科学”这个字的这种意义根本上相同于我们对文化科学所理解的意义；这样一来，这个争论问题便成为名词之争了。只是由于现在还同时采用“精神”一词的原有含义，在专门科学家中间才有人继续使用精神科学这个术语。如果把它理解为关于心理生活的科学，那么科学家们就决不会继续使用这个术语了。到这里，可以看出这个词是不适当的。那些不愿意把心理学作为文化科学的“基础”的人们之所以现在还使用精神科学一词，只是由于这个词的模棱两可性质，同时也是由于它在原则上的模糊不清性质。

下述情况也是必须注意的。首先，心理科学并不是在十九世纪作为某种新现象发展起来的事物，这种事物与过去的自然科学时代相对立，把自己的特性刻在它那个时代的科学生活之上。人们在以前就已经研究心灵生活；现今的心理学不管它的进步可能

使人们多么高兴，它在很大程度上也是与自然科学时代的心理学紧密相联的。毫不偶然，精神物理学（Psychophysik）是由这样的人创立的，这种人作为哲学家来说代表一种与斯宾诺莎学说近似的泛心论，而决不是探究历史的世界观。专门科学领域中的崭新事物，在十九世纪首先是那些研究文化生活的伟大历史学家的成就。他们接受了德国唯心主义哲学的强有力的推动；德国唯心主义哲学主要是从历史的文化生活中提出自己的问题，它相应地也给“精神”概念下了定义。由于这个词的用法已经陈旧，而且以前被称为精神生活的现象，现在已被称为历史的文化生活，因此我们所系统地论证的历史的文化科学一词便获得了适合于目前情况的历史权利。

最后，这些见解又把我们引回到以前暂时放过的那个问题，即哪一种心灵生活是不能完全根据自然科学方法加以研究的，而文化由于自己的精神特性可以不服从于自然科学的独裁统治这样一种论断又具有怎样的相对权利。在隶属于心灵生活的那种统一中，只要它仅仅是心灵生活，我们就不能发现这一点的根据。反之，如果我们研究历史上本质的文化人物（Kulturpersonlichkeit）的心灵生活，并把这种心灵生活称为精神的，那么我们在这里确实就会发现一种特殊的“精神”统一，对于这种统一，任何想借助于通过普遍化方法形成的概念来把握它的尝试都是不会取得成就的。这就可能引起这样一种意见：存在着一种专门的精神科学方法，或者必须创立一种与说明的、采用自然科学方法的学科有原则性区别的心理学。但是，只要我们了解这种“精神”统一的本质是依据于价值的联系，那么我们就能看透这种意见是错误的了。

如果是要表现歌德或拿破仑的心灵生活，那么普遍化的心理学概念在这方面肯定是没有多大用处的。在这里，我们其实面临

着一种不能以心理学方法加以“解释”的生命的统一（Lebcnseinheit）。但是，这种统一不是导源于作为主体的逻辑统一的那种“意识”，也不是导源于心灵的“有机”统一（这种统一使每个自我变成一种封闭的联系），而是依据于这样一种情况，即一定的心理联系借助于文化价值而变成为个别的统一，如果把这种统一纳入普遍的心理学概念之中，那它便立即消失。因此，这种不能以普遍化方法处理的、精神的生命统一，是文化人物的个别统一，而这种统一就其文化意义而言是与一个不可分割的个别整体联系着的。因此，文化人物的这种“生命统一”与目前流行的把自然和精神的对立当作物体和心灵的对立这种作法没有关系；这样一来，那种认为为了研究这种统一，我们就需要采用“精神科学”的方法或者一种新的心理学的见解，就站不住脚了。历史的统一不仅不属于现有的自然科学的心理学，而且不属于任何关于精神生活的普遍理论。只要人们坚持个别性的统一（这种统一依据于它的、不能为其他任何个别性所代替的、而且在此范围内是唯一的文化意义），就能通过个别化的历史方法去发现这种统一的本质。

# 十一、中间领域

我认为，把研究规律或普遍概念的自然科学同历史的文化科学作一比较，便能发现那种把经验科学工作分为两类的决定性的区别。但是，正如我已经说过的，历史方法往往侵占自然科学的领域，而自然科学方法也往往侵占文化科学的领域；这样一来，我们的问题便大大地复杂起来了。因此，必须再一次强调指出，我们在这里只想指出两个极端，科学工作就是在它们之间的中间领域内进行的。为了完全弄清楚我所主张的是什么和我所主张的不是什么，我们还想明确地指出科学概念形成的某些混合形式(Mischform)。可是，我们必须只限于概括地说明最一般的逻辑原则，因此只能谈一些比较广泛的问题，而这些问题的解决则需要进行更加深入的研究。①

至于谈到自然科学中的历史因素，那么在近来，问题主要在于生物学，而且是所谓种系发生生物学(Phylogenetische Biologie)。大家知道，这种生物学试图从生物的特殊性方面叙述地球上生物的一次性的形成过程，因此常常被称为历史的科学。这种称呼在下述意义上说是正确的，即这种生物学虽然是毫无例外地借助于

① 在我的《自然科学概念形成的界限》一书中，可以看到这种研究。特别可参看第264页以下诸页和第480页以下数页，第二版235页以下数页和第429页以下数页，谁想对我的观点作批判的分析，谁就必须看一看在那里发挥的思想。我的观点并不是某种让步，像人们往往说的那样，而是提供了经验专门科学的一种真正在逻辑上完成了的方法论的根本原理，对于这种方法论，我们还是掌握得不多的。谁如果不注意这一点，而譬如说认为仿佛按照我的观点对文化对象的任何研究都只有用历史的方法，那便是对这里发挥的思想作了错误的理解。必须彻底地抛弃下面这种见解，即一切专门科学都可以包括到一个把它们分为自然科学和精神科学这两个部分的图式里去。

普遍概念来进行研究，可是这些概念的组合方式却使它能够从它所研究的整体的一次性和特殊性方面去叙述整体。因此，这种生物学之所以是历史的，未必像托尼斯所误解的那样，是由于它一般说来必须与“发展”发生关系。胚胎学也研究发展，可是它形成关于它的对象的普遍概念，这种概念只包含那些重复无限多次的事件。因此，任何人在事实上也没有想到要否认哈维·斯帕朗扎尼以及卡斯帕·沃尔夫对卵、精虫和人的胎儿的发展所作的研究具有自然科学性质。的确，普遍的的进化论——按照这种理论，任何一个种属都是逐渐形成的，从一个种属过渡到另一个种属——完全是依据于普遍化的、即自然科学的方法而形成的，它无论从形式的或者逻辑的意义来说都与“历史”无关。但是只要试图叙述地球上首先形成的是哪一种特殊的生物，在时间上跟着出现的又是什么生物，人如何在一次性的发展过程中逐渐地从生物中形成（普遍的进化论只是在把特殊的事件当作普遍概念的事例加以利用的情况下才向我们谈到这一切），那么这种论述从逻辑的观点看来就是历史的。由于最近才听到进行这样的研究，那就必须说在这种研究中把历史的发展观念运用到或转移到人们在以前习惯于只是用自然科学方法加以研究的物体世界之中。强调指出这一点是很重要的，因为只有这样才能弄清楚物体科学的逻辑结构，而且也因为这样一来就会明白不能从种系发生生物学的存在中推断出关于把自然科学方法运用于历史的任何论据。如果有人试图叙述文化人类(Kulturmenschheit)的历史，就像海克尔叙述“宇宙自然史”那样，那么在这方面决不能采用普遍化的、即从逻辑意义上说明自然科学的方法，而要采用个别化的、即历史的方法。

另一方面，人们仍把种系发生生物学的研究看作自然科学。不言而喻，这是正确的，因为在提及“自然”一词时不仅考虑到与历史的形式对立，而且经常考虑到与文化的对立。在这个范围

内，“历史的”自然科学这种说法是有意义的。但是，甚至这种生物学叙述也并不是没有一种作为指导原则的、使一次性的形成过程联结成为就形式意义而言的历史整体的价值观点。人类被看作是种系发生学的发展系列的“顶峰”，这样一来，就赋与人类一个就下述意义而言并非完全“自明的”特征：即这一特征之隶属于人类是不依任何价值联系为转移的。现在从这个顶峰往后看，可以叙述人类的“有史以前的时代”，因而也可以叙述文化的有史以前的时代，这个时代虽然还不是文化，而仅仅是就质料意义而言的自然，可是它与文化是有联系的。因此，在这里，自然科学观点和历史观点必然是十分紧密地相互联系着的，但是不能从这个情况中引伸出任何对我们的科学分类原则的反对意见。毋宁说，这样的混合形式正是由于我们的分类原则才被理解为混合形式的，而这再一次表明我们的分类表现出方法论的本质区别。

如果人们想一想生物学由以产生的达尔文学说是怎样形成的，那就不再会对自然科学和历史学在生物学中的联系感到惊奇了。大家知道这种生物学从人类的文化生活中汲取它的若干基本概念（如淘汰、选择、生存斗争）。因此，我们不能期望这种发展与达尔文紧密相联的思想只能归诸于这里叙述的两大类科学之中的一类。只要把这个过程所导致的文化人类看作绝对的财富，便能把有机物的整个系列不仅称为就历史意义而言的发展，而且同时可看作进步，从而能在其中看到价值的升高。这样一来，我们所面临的与其说是一种与价值有联系的、历史的观察方式，毋宁说是一种历史哲学的观察方式。但是，这种历史哲学的基本原则并不是取于自然和自然科学，像人们往往相信的那样，而是把文化价值转移到自然事件。在这里，我们不对有关从原始生物到文化人类的“进步”这样的历史哲学思想的科学价值作出判断。从自然科学的观点看来，这种发展既不是进步也不是退步，而仅仅是一

个与价值无关的变化系列；所必须研究的只是它的普遍规律，即那些同样地支配着各个不同阶段的规律。甚至在生物学家中间，对于所谓自然科学的"宇宙创造史"(Schöpfungsgeschichte)——达尔文本人对于这种宇宙创造史是不负任何责任的——兴趣似乎已经降低了。这就使得下面这种观点越来越有效：即人们从现代发展理论中得出的对于"世界观"的结论，不仅在哲学中会导致十分荒唐的错误，而且对于生物学本身也是无所补益的。

目前，一般说来，对于种性发生生物学的兴趣似乎降低了。毫无疑问，由于种概念所凝缩成的实在被永远粉碎了。因此历史思想深入到生物科学之中这个情况起了一种异乎寻常的解放作用。但是，首先，在普遍化理论的基础上也可能获得这种理解，其次，似乎生物学在原则上完成了这项工作便认为自己的任务不再是按照历史原则构造"系谱"和"家谱"，而毋宁是确定有机界内部的普遍概念联系。在这方面的努力作得越多，生物学在经历一次危机之后便会越早地又变成一门普遍化的科学，亦即就形式意义和逻辑意义而言的自然科学；在达尔文以前，在它仅仅是"个体发生的"发展学说的情况下，例如像在K.E.冯·贝尔那里，它始终是自然科学。一般说来，即使撇开历史哲学的思辨不谈，生物学并不是通过达尔文本人，而是通过少数几个"达尔文主义者"，特别是通过海克尔而获得那样一种结构，这种结构似乎使生物学与我们所作的自然科学和文化科学的对立相矛盾。可是甚至在海克尔那里也能在概念上把普遍化的部分和那个与价值相联系的历史部分截然划分开来，尽管这两部分是相互混杂在一块的。达尔文的其他一些追随者的著作，例如魏斯曼的著作，则具有明显的普遍化的、亦即就逻辑意义而言自然科学的性质，因此它们完全符合于我们的公式。

也许，文化科学中的那个在方法论上是自然科学的，亦即普

遍化的部分，就这方面来说还更重要一些。在此以前，我故意只谈到与就严格意义而言的单一的、一次性的过程相关联的历史概念的形成。对说明基本的逻辑原则来说，这样作已经足够了，因为历史叙述的整体始终是被当作一次性的、具有其决不重复的特性的对象加以考察的。但是为了使我们的论述不致于显得片面，现在必须注意以下问题。

虽然现实的文化意义始终是附着于特殊之物，可是特殊概念和普遍概念同时也是相对的。例如，当我们把德国人这个概念同弗里德里希大帝、歌德或俾斯麦联系起来加以考察时，那么德国人这个概念便是普遍的概念。但是如果我们从一般的人这个概念的观点来考察它时，那么这个概念同时又是特殊的概念。因此，我们可以把这样的相对特殊概念称为“相对历史的”概念。对于文化科学来说，不仅要考察就本来意义而言的单一和特殊之物所具有的个别特性，而且在涉及所要理解的历史整体的一部分的情况下，也要考察在一群对象中所发现的特性。的确，没有一门文化科学是不使用许多群概念（Gruppenbegriffen）的，而且这种群概念在许多学科中处于非常显著的地位。同时，这样的相对历史概念的内容完全不需要与有关的普遍概念的内容相一致，例如德国人这个概念的意义远远不是只包含德国民族由以组成的一切人的共同之点（我在这里不对这种形式的历史概念形成作深入的研究）。可是，甚至在一个真正普遍的概念之中，也能发现一些同时对作为历史概念形成的指导原则的文化价值来说具有意义的特征。对于大多数概念来说，情况就是如此：这些概念或者与处于其最初发展阶段的文化事件相关联，或者与那样一些文化事件相关联，对于这些文化事件来说，大多数人的利益和意向具有决定性意义。

在那样的情况下，把大多数对象的共同之点汇集起来的那种

科学概念形成方法，恰恰是把那样一种特征看作是本质的，这种特征就其文化意义而言在这一群对象中也是本质的。通过这种方法便形成了一些这样的概念，它们不仅具有自然科学意义而且具有文化科学意义，不仅可以运用于普遍化的叙述而且可以运用于个别化的叙述。由于用普遍化方法形成的概念的内容和用与价值相联系的、历史的方法形成的概念的内容往往是一致的，因此同一个研究者可以既按照自然科学方法，又按照历史方法来进行工作。因此对原始文化的研究、语言学、政治经济学、法学以及其他文化科学中包含有用普遍化方法形成的成分，这些成分和真正的历史著作如此紧密地连在一起，以致只能在概念上把它们分开。

与此相关，那种被赫尔曼·保罗称为“原则科学”(Prinzipienwissenschaft)的研究的根据和意义便易于了解了。当然我不能承认那种“研究历史地发展着的对象的普遍生活条件，研究在一切变化中都同样存在着的因素（按照这些因素的本性和作用来进行研究）的科学，能在同等程度上对历史科学的任何一个分支具有意义。因为，如果涉及就严格意义而言的一次性的和特殊的事件，那么原则科学的普遍概念至多只能被当作概念的要素加以使用。但是，对于上述那些包含有特别多的、用普遍化方法形成的成分的科学（如语言学）来说，这种研究在事实上必定是有巨大意义的。

由于同样的理由，普遍化的心理学也能在这样的科学中起作用，因此必须从这种意义上对以前的论述作些补充。但是完全不能由于这个理由又把这门关于心理生活的科学称为“一切就较高意义理解的文化科学的最重要基础”，因为随着纯粹个别之物的文化意义的提高和普遍的概念研究的相应消失，关于心理生活的科学的意义也日益降低。对那些最重要的文化事件来说，情况正是

如此。在宗教、国家、科学、艺术的历史中，一次性的个别决不可能是“非本质的”。在这里，对创造新的文化财富的推动几乎总是来自个别的人物，这一点是任何一个不想为了爱好某些理论而故意忽视历史事实的人都知道的。因此，人物必须是在历史上很有意义的，而在表述这样的人物时仅仅用相对的历史概念是不够的。

这种主张又是与那种用大人物的意图和行为来“解释”历史或者根本否认一切历史生活的因果制约性的倾向完全无关的。有人喜欢把历史人物称为“傀儡”，并且说拿破仑或俾斯麦本人也意识到自己的傀儡性质。我们用不着问这种说法是否有根据，因为对于历史方法的决断并不取决于此，傀儡也是个别的现实，因而只能用个别的概念，而决不能用普遍概念的体系来表述它们的历史。同时，牵动傀儡的线也如任何现实一样是个别的，因此，即使这些线只是与纯粹的傀儡发生关系，但是历史却往往必须说明，在这里和那里每一个在历史上有意义的傀儡是由哪些个别的和特殊的线牵动的。而且，这种与傀儡相比较的作法对于自然主义者来说并不是幸运的。因为傀儡的活动往往最后一定要追溯到牵动者的意图。因此，为了说明一切事件的因果制约性，应当选择一个比较好的例证。我们在这里想指出、甚至那些坚定地确信一切历史事件具有绝对因果制约性的人们，也不能用普遍的规律概念来表现历史。反之，他们必须明白因果联系也不是普遍概念，而是一次性的、个别的实在，要对因果联系作历史的叙述，就需要用个别的概念。如果明白了这一点，那么同时就会看出自然主义者——他们是以一切事件的因果制约性为依据来证明个别人物对于历史是不起重大作用的一切论证都是无的放矢。

可是我对这点不作进一步的论述，因为现在肯定已经弄清

楚，我们的原则性区分虽然受到普遍化的文化科学的限制，但没有被它们所废弃。这是因为文化概念在这里不仅决定对象的选择，而且在某些方面还使概念的形成或者对这个对象的叙述成为与价值相联系的和历史的。也就是说，在文化科学中概念的普遍性有一条界限，而这条界限是文化价值设置的。因此，不论普遍概念联系的确定对文化科学的利益可能是多么重要，但是，如果想使研究不致失去它的文化科学意义，那在这方面也始终只能采用相对有限的普遍性概念。因此，自然科学和文化科学之间的分界线从这个方面来说也仍然是存在着的。

当这条分界线在事实上往往被人越过而有损于文化科学的时候，尽可能清楚地指出它便越来越必要了。目前人们通常喜欢从所谓自然民族的原始阶段中去探索文化现象，因为人们相信在这里能够从其“简单的”形式中认识这些现象。当然，这种看法是有其根据的。但是，即使借助于这种方法也能获得对那些与我们比较接近的文化事件的理解，那也必须提防不要把事实上完全不属于所研究的事件的因素看作属于这些事件，不要把文化对象的历史概念扩大到那些应称为文化的现实之上。例如，人们必须完全确定那种被看作是“艺术”的活动确实与我们称为艺术的文化财富有某些共同之点，而这只有借助于在审美价值概念的基础上形成的关于艺术的历史文化概念才能作到。只要人们不知道这一点（而这种知识在许多情况下是难于获得的），那么把原始民族的任何产品（也许这些产品的生产者和消费者在生产或消费它们时根本没有考虑到审美价值）列入文化科学，那只能造成混乱。因此，把对原始文化的研究看作真正科学的研究，这无论如何是根本错误的。因为，由于上述原因，这种研究在很大程度上要借助于普遍概念，即采取普遍化方法才能进行。因此，通过这种方法获得的普遍性对于考察比较高级的文化发展起着“致命的（tötend）”影

响。

在那些以经济生活作为研究对象的文化科学中，普遍概念将占有重要的地位，因为只要把这些运动孤立起来看，那么在这里所考虑的事实上往往只是群体（Massen）。因此，对这种文化科学来说是本质的成分，通常是与有关的普遍概念的内容相一致的。例如，在一定民族里，在一定时期中，农民或者工厂工人的历史实质是相当准确地同一切单一事例的共同之点相一致的，因此能形成它们的自然科学概念。在这里，纯粹个别的成分可能退居次要地位，而对普遍的概念联系的确定则占了最重要的地位。①此外，从这里也可以了解到为什么那种把历史科学变成普遍化的自然科学的尝试往往是与那种认为历史基本上就是经济史的论点紧密相联的。

但是，这里同时也能清楚地看出，这种企图把历史仅仅当作经济史，因而当作自然科学的作法是如何没有根据。可以轻而易举地证明，这种作法是建立在一条完全随心所欲地选择出的区分本质成分和非本质成分的原则之上，而且从起源上说这条原则之所以受到偏爱应当归因于一种完全不科学的政治的党派偏见。在孔多塞的著作中就能找到这条原则，而所谓唯物史观（它只不过构成这整个发展趋向的顶点）则是这方面的一个典型的例证。这种唯物史观很大程度上取决于一种特殊的社会民主主义愿望。由于作为指导原则的文化理想是民主主义的，于是形成了一种倾向，即认为伟大人物在历史上是“非本质的”，只有那种来自于群

① 与我的方法论研究相联系，人们往往提出政治经济学是历史的、个别化的科学还是普遍化的科学问题。我明确地表明我不打算对这个问题发表意见。这个问题必须留给专门研究者去决定。从逻辑学的观点看来，对经济生活作普遍化的叙述，也如作个别化的叙述一样，都是有根据的。只有那种认为政治经济学只能采用普遍化方法的见解是必须抛弃的。那种不能给专门科学的不同趋向“提供活动场所的方法论，是低劣的方法论”。

众的事物才是有意义的。因此，历史写作是"集体主义的"。从无产阶级的观点或者从被理论家们看作属于群众的观点看来，所考虑的主要是一种多半是动物的价值，结果只有那种与群众直接相关的事物、即经济生活才是"本质的"。因此历史也是"唯物主义的"。这根本不是一种经验的、与价值相联系的历史科学，而是一种以粗暴的和非批判的方式臆造出来的历史哲学。而且，在这里所假定的绝对价值起着如此大的决定性作用，以致那种对绝对价值来说具有意义的事物变成了唯一真实的存在，因而经济文化之外的其他一切都变成了纯粹的"反映"（"Reflex"）。这样一来，便形成了一种完全是形而上学的观点，这种观点从形式方面表现出柏拉图唯心主义或概念实在论的结构，价值被表现为一种真实的而且是唯一的现实的东西。区别仅仅在于肚子的理想代替了脑和心的理想。"理论家"拉萨尔甚至向工人们建议，要他们把选举权看成是肚子问题，要他们用肚子的热量在国家机体的各个部分中循环，因为没有任何能与它长期对抗的力量。① 毫不奇怪，从这种观点看来，人类的全部发展归根到底被看作是"为在食槽旁边占得一个位置而斗争"。

① 《关于在莱比锡召开德国工人代表大会致中央委员会的公开信》，1863年。当我在本书第一版中使用"肚子的理想"这个术语时，我已经想到上面引证的拉萨尔的这句话。托尼斯可能已经揣测到这一点；无论如何，他不应当说他没有看出"李凯尔特是从怎样的泥坑中取得他所特有的对唯物史观的叙述"（《体系哲学文库》第VIII卷，第38页）。托尼斯后来对他的话语的"刺耳音调"解释说，"他发现自己被傲慢的声调激动起来了"（同上第408页），而这只不过再一次证明，某些自然主义的历史观与其说是冷静的、科学的论证，倒不如说是个人私事，而且往往是一种带着激昂情绪进行辩护的"说教"。本书的论述完全不是"傲慢的"，而仅仅试图确定一个事实，即"历史唯物主义"也和任何历史哲学一样是以一定的评价为依据，而它对唯心主义全部的嘲笑就是用新理想去代替旧理想，而不是根本放弃"理想"。遗憾的是托尼斯并没有试图反驳这一点。我肯定不想否认有许多人是以一种古老的方式并在脑和心的旧理想的基础上达到自然主义历史观的。但是，这只是从"人的方面"而不是从科学方面把这些思想家抬得更高一些，因为这是一种不一致和在意识形态上的复旧。

人们一旦明白了"历史唯物主义"所依据的价值观点，那就可以看出这样的历史著述是主张什么样的客观性。与其说它是一门科学，毋宁说它是党派政治的产物。无庸争论，历史学家们在以前也许是很少注意经济生活的，而经济史作为一种补充的考察肯定是有其价值的。但是，任何试图把一切现象同那被当作唯一的本质成分的经济史联系起来的作法，必定要被归入迄今为止所进行的最随心所欲的历史解释之列。

# 十二、数量的个别性

按照这种限制，我们把文化科学和自然科学相互对立起来的意义就不再会被人误解了，因而我们一开始所提出把经验科学分为两个大类的课题——这一点只要通过阐明两种基本的、相互对立的逻辑倾向便能作到——也便可以看作是已解决了。但是，由于这里所发挥的思想与通常的见解有很大分歧，因此不言而喻，它不仅得到支持，而且受到不同方面的攻击。在象这样一篇其任务首先在于阐述主要问题的文章里，是不可能涉及各种反对意见的。因此，我在某些地方已经明确地表示等以后再作补充，而现在我则试图至少说明与某些疑虑紧密相连的最重要之点。

首先，人们可能反驳说，自然科学的普遍化方法在一切情况下都不能把握个别和特殊事物，因此谁也不愿承认以自然科学方法为依据的历史这个概念在逻辑上是自相矛盾的。其次，人们可能认为即使不要价值观点也能实现个别化的概念形成，因此没有必要在原则上把历史概念和价值概念连在一起。最后，即使这两种反对意见都被排除，人们还可能认为历史的文化科学的客观性是值得怀疑的，并把它所决不可能达到的自然科学的客观性当作一种标准，而与它对立起来。我们将对这三种疑虑依次加以详细讨论。

谈到那些使用自然科学方法的学科对特殊和个别事物的理解，那么物理学和天文学几乎总是被举出来作为这方面的例证。这决不是偶然的，而这一点的原因也不是难于发现的。这两门科学都把数学运用于自己的对象；为了理解为什么人们认为借助于

物理学和天文学的概念可以毫无遗漏地把握个别的实在，我们只需要回忆一下我们对于科学用以克服任何现实的异质连续性的那两种方式所说的话就足够了。①但是，与此同时，从这种观点出发可以十分容易地看出这里有一种误解，也就是说，即使现实可以被这些科学所理解，那也只有通过一种方式，而这种方式并没有对我们所作的自然和历史的逻辑对立表示异议。为了达到这个目的，我们只需要了解一个新的“个别性”概念，这个概念在原则上既不同于任何现实的那种完全不能理解的、纯粹的异质性，又不同于历史概念中所包含的通过价值联系形成的个别性。可以把这种个别性概念定义为数量的个别性概念，以与现实的那种始终是质量的个别性、即纯粹的异质性相对立，同样又与那种始终是历史的质量的个别性相对立。

在某些学科中，自然科学在其形成概念时只限于现实中的那些可以计算和测量的事物，因而最后只有数量的规定性才被纳入关于物体世界的最普遍的理论之中。纯粹力学的观念是与纯粹数量的观念相一致的。由于通常把概念和现实混淆起来，因此产生一种见解，即认为物理学的纯粹数量的世界本身就和现实的物体一样是一种实在，虽然这种世界的存在仅仅依赖于概念上的区分。而且人们还直截了当地得出一个结论：只有数量的规定才是“真正的”物体现实，所有的质量仅仅存在于“主观之中”(im Subjekt”)，因而属于“现象”。

凡是受到这种尽管非常严谨，然而极其虚幻的形而上学的影响的人（对于这种形而上学，我们在这里不能详细论述），②是决不能理解科学概念形成的本质的。事实上我们的认识论只有在下

① 参看本书第33页。

② 对于这种生理学唯心主义，可参看我的《认识的对象》一书，1892年；第3版1915年，第70页以下。

述前提下才能有效；现实是质量的异质连续性（这一点在前面已经谈到），经验学科的目的就在于认识这个经验的现实。如果人们同意这种看法，那么数量化的自然科学是易于与我们的理论相一致的。而且，这还表明这种自然科学决不能把现实的和历史的个别性纳入自己的概念之中，因为这种个别性永远是质量的。

的确，必须承认，任何纯粹数量的物理学"世界"都可以借助于以普遍化方法形成的概念加以详尽无遗的认识，甚至它的"个别性"也是可以计算的。因为，它的内容已经失去任何无限的异质性，而同质的连续性则完全可以借助于数学而在概念上加以把握。我们能够用一些手段（在这里不对这些手段进行论述）来精确地确定同质空间中的任何一点，因而那些把这个纯粹数量的世界看作一种实在的人们，只需要把一些普遍公式相互组合起来，就能理解这种"现实"的个别性。事实上，这种个别性只不过是普遍性的交叉点。从这里也可以明白，例如叔本华是怎样达到把空间和时间竟称为个别性的原理。甚至现在还有许多人相信，某地和某时有某物这种说法就构成了它的现实的个别性。

这一点只有在怎样的前提下才是对的呢？人们必须像十七世纪唯理论的形而上学那样把纯粹的广延、即笛卡儿和斯宾诺莎的"extensio"与物体的现实等同起来，从而把"现实"的最终元素或"原子"看作是：物体是由这些最终元素或原子组成的，犹如数学上的线是由点组成的一样。那时，人们当然可以认为，借助于自然科学概念能够详尽无遗地从物体的任何部分的"个别性"中认识这个部分。但是，是否的确还需要证明这种纯粹数量的物理学世界并不是我们大家通常所说的那种现实呢？是否它的个别性之所以能被认识，仅仅是依靠人们从其中排除了任何用数量规定的概念不能认识的事物，因而它的纯粹数量的"个别性"同我们所理解的经验现实的个别性以及历史学所考虑的那种个别性，除了名

称相同之外，还有什么其他相同之点呢？

纯粹的数量就其本身而言是非真实的。纯粹的“广延”并不包含任何物体的实在。毋宁说，这种只能在概念上完全把握的同质连续性，是与任何现实向我们显示出的异质连续性截然对立的，而我们以前所说的就是这种现实的个别性。因此，那种被看作普遍性的交叉点而且在空间上或时间上可以借助于纯粹数量的规定性加以确定的“个别性”，决不是那种被我们称为现实的个别性而且对于历史概念的形成问题具有意义的异质性。为了理解数学的自然科学的本质，也必须把这两个概念严格地区别开。现实的个别性与那种通过数学的物理学来把握的个别性只有一个共同之点，即它也始终处于空间和时间的一定位置上。但是，仅仅靠这一点还不能把它定义为个别性；而且，仅仅靠这一点还根本没有从内容上给它下定义。因此，不论使多少普遍性相互“交叉”，但若撇开空间和时间的量的规定性，那就丝毫不能理解为一次性的现实所特有并且使这种现实成为特殊的、决不重复的个体的那种东西。

如果现实的片断是就其特殊性和个别性而言，那么不论人们认为这个片断是多么大或者多么小，那都是无关紧要的。只要指的是那种能够与我们所知的现实纳入一个概念之中的现实，那就必须假定这种现实和任何现实一样是异质的连续性，因而在原则上是不能通过概念认识完全穷尽的。为了把这种思想推到极端，我们想一想现代物理学家的宇宙观，他们认为一切物体都是由“电子”组成的。是否通过电子就能详尽无遗地理解物体现实呢？肯定不能。电子也只是被物理学家看作是简单的和同样的，像普通的类概念的一切事例一样。如果把电子理解为现实，那么电子就必须占有空间。我们是否有权力把电子看作是绝对同质的呢？我们怎样能假定这样的实在呢？任何一个我们所知道的物体都是

和其他任何物体不同的；任何物体就其特性而言是不可理解的，正如整个物体世界是不可理解的一样。对于物理学所研究任何物体事物来说，情况也是如此。现实就这个字的逻辑意义而言，既不是“原子”，也不是“终极之物”（“letzte Dinge”）。现实的原子始终是多种多样的和个别的。我们不知道其他任何现实，因此我们没有权利以其他的方式把它们设想为现实，尽管它们的个别性对于物理理论来说可能是非本质的。

简言之，现实的异质连续性还可以从下面这个事实中得到证明，即物理学决不能完成它的工作。它所达到的始终只不过是终点之前的阶段；它之所以看起来似乎达到了终点，那是因为它忽略了那些还没有包括到它的概念之内的事物。一个物体是一个更大的物体的一部分，正如点是线的一部分一样，因此它在其整个现实中的位置可以通过它在线上的位置而详尽无遗地加以确定。这种物体是一种概念上的虚构。它是理论价值的概念，“观念”的概念和“问题”的概念，而不是实在的概念。

而且，还必须再进一步。甚至数学的线的同质连续性也与据说它由以“构成”的点的同质间断性有原则性的区别。事实上，线决不是由点组成的。这样一来，如何能够把现实的异质连续性看作就严格意义而言的“原子”的同质间断性，亦即看作一些简单的、彼此相同的事物的同质间断性呢？如何能够认为现实是一种能够详尽无遗地认识的构成物呢？为了能够相信任何现实的个别性都可以借助于数学的物理学概念得到理解，那就必须完全忘却我们在每一个清醒时刻在现实中所体验的那些纯粹从数量上规定的力学概念。事实上，通过数学的运用以及通过把同质连续性引入概念之中所造成的这种似是而非的个别性和现实的靠近，意味着个别性与现实离得更远，因为个别的现实决不是同质的，而从数学上加以“个别化”的一切事物就其本身而言是非真实的，犹如

一切纯粹数量的事物一样。无论如何，数学所规定的数量上的个别性并不是现实的个别性，同样也不是包含在历史概念之中的那种个别性，这一点用不着证明了。

如果人们理解了这一点，那就不会在天文学中发现任何反对下列见解的事例：没有任何一种现实的个别性可以借助于自然科学的规律概念而被纳入科学之中。诚然天文学能够精确地计算出它用专有名词标志的个别天体的过去的和现在的轨道，能够分秒不差地预计日蚀和月蚀，能够指出日蚀和月蚀在过去发生的各个时刻，能够从年代方面确定历史事件。因此，人们常常把天文学看作可以设想的最完备的认识，并且由此产生一种"宇宙公式"（weltformel）的理想，仿佛借助于这种公式就一定能够详尽无遗地计算出现实的整个形成过程及其所有的个别阶段。特别是杜·布阿-莱蒙使这种思想广为流传，在广阔范围内培植一种关于自然科学在将来的可能性的离奇观念。这种观念还以一种令人惊奇的方式在逻辑著作中散播它的有害影响，并导致这样一种看法：仿佛自然科学在原则上能够预测世界的整个历史过程，就象预测行星的轨道那样。

要把在这种宇宙公式的思想中所包含的逻辑矛盾线团完全拆开，那就走得太远了，对我们的目的来说，只要指出这种思想的出发点是错误的，因而没有坚固的基础，那就已经足够了。我们只需要问：关于天体、天文学所能计算出的是什么？因而纳入它的规律之内的又是什么？答案是很简单的。天文学从其个别性方面详尽无遗地加以理解的，仅仅是它的对象的数量的规定性。例如，天文学能够从其个别性方面指出个别的天体在过去、现在和将来的时间上和空间上的位置。因此，如果从历史来源中已经知道某个历史事件在时间上与某次日蚀同时发生，那就能计算出这个历史事件发生的日期。但是，必须事先已经确定某个历史事件

的发生在时间上是与日蚀一致的，而且天文学除了指出日期之外，其他是什么也不能提供。

那么，是否天文学理解了任何现实的个别性呢？我们已经指出，虽然数量的规定性也可以称作"个别的"，因为它们和任何规定性一样也属于个别性，但是这种时间和空间的个别性与我们在历史学中所理解的现实的个别性是决不相同的。就天体的全部特殊性而言，天文学的那些"个别的"空间数据和时间数据甚至完全是普遍的。因为，任何一个具有同样数量规定性的天体都能在同样的时空位置上发现；由于这个缘故，它就不需要有一种个别的、质量的特性，这种特性构成了它的个别性，并且对于个别化的科学来说可能是本质的。就天文学来说，在个别的质量的规定性和个别的数量的规定性之间的联系还完全是"偶然的"；的确，想象不出普遍化科学的任何进步能够在数量的个别性和质量的个别性之间的鸿沟上架上一座桥梁，因为一旦我们离开纯粹数量的领域，便立即进入质的现实，我们从同质的连续性中走出，便又走入异质的连续性，这样一来，便排除了详尽无遗地从概念上把握对象的任何可能性。

因此，数学物理学的结构与现实的质量相一致的可能性也并未改变我们的结论，像有人认为的那样①。精神物理学所尝试的调整肯定不是随心任意的，但是这种调整决不是通过使质量的个别性和数量的"个别性"精确地和详尽无遗地相符合这种方式来实现的，然而这正是这方面的问题所在。在质量之中，只有包含在普遍概念之内的东西，才被认为是与数量的规定性相一致的。因此，即使间接地通过数学的物理学，也不可能借助于规律概念而洞察质量的个别性本身。例如，假若我知道某个音具有精确地确

① 参见弗里什埃森·科勒：《科学与现实》，第150页以下。

定的音调，因而具有精确地确定的质量，那么对于这个音我们所知道的仅仅是那种经常重复的东西，也就是这个音与其他无数音所共有的音调，而不是使这个音成为一次性的和个别性的现实的那种东西。或者，人们是否会怀疑：每个现实的音就和每个现实的人一样只存在一次，每个单一的现实的、感性的质量是与所有其他的质量不相同？由于人们习惯于仅仅以普遍概念来进行思考，不注意现实中的不重要的个别性，因而在音中只是考虑它的在概念上可加以确定的音调，这样就会忽视什么是现实的音，并相信它可以完全与数量的规定性相一致。但是，这种思想习惯恰恰是我们所要反对的。如果把其他现实的构成物当作"简单的"感性的质量，那就会立即看出它们的质量的个别性是不能从概念上加以把握的。就音而言，它们的个别的区别肯定是非本质的，但并非由于这个缘故而不是现实的，它们与其质量的个别性是不能包括到任何自然科学概念之中的。因此，在这里，情况仍然是：质量和数量被一条鸿沟划分开，甚至未来的精神物理学也不能把它们联接起来。十七世纪的唯理论可能相信，任何一个"简单的"和纯粹"广延的"物体都是与一个同样简单的感觉相"平行"的，因此可以更多地从几何学方面来处理现实。现在，我们终于知道，唯理论的"世界"是普遍化抽象的产物，因此，虽然它们肯定具有理论价值和实践价值，但它们与个别的现实决不是一致的。

由于这个理由，对物理学、天文学或者心理物理学的引证，对于我们的问题来说都是没有意义的。从同质到异质的过渡使我们面临一种在原则上不能穷尽的杂多性，这种过渡经常是从非现实到现实的过渡，而这种过渡又是与从理性到非理性的过渡相一致的。我们之所以能够从非理性的现实过渡到理性的概念，只是因为我们省略了那些不能加以数量化的东西，我们永远不可能倒回到质量的，个别的现实。因为，我们从概念之中只能得出我们

放进去的东西。普遍的合成物仿佛倒回到个别这样一种假象之所以产生，只是因为我们为自己创造了一种纯粹数量的观念存在（其中任何一点都是可以控制的），然后我们把这个概念的世界和那个其中没有任何点的个别现实混淆起来。

与此相关，还可以提一提与近来在哲学中也常常谈论的自然规律相联系的那种反对意见，有一条所谓熵定律（Entropiesatz）它认为宇宙最后必定会达到普遍的"热寂"（"Wärmetod"），因为一切运动都在逐渐地转化为热，一切强度上的差别都日益趋向平衡。这条定律显然是普遍化概念形成的产物，可是它似乎这样一来便规定了"宇宙历史"（就此字的广义而言）的一次性的过程。而且，有些人恰恰把这个学说称为宇宙的发展规律，按照这个学说，宇宙最后将停止不动，就象没有人再去开动的钟表一样。

不言而喻，这种看法是否正确这一点对于历史的文化科学的方法来说是没有任何意义的，因为没有人认为在我们所知道的人类历史的阶段中能够看到这条规律的结果。但是，就逻辑的意义而言指出下面这一点却是重要的：甚至在这种情况下，关于自然科学的普遍化观察方法和历史学的观察方法的必然分裂这条普遍原则，仍然是有效的。为了这个目的，我们只需要回想一下人们从康德的二律背反学说中肯定知道的某些思想就行了。

如果熵定律确实是一条历史规律，而不仅仅是一个普遍概念（可以把物体世界的任何一个部分作为类的事例纳入这种普遍概念之中），那么这个定律必定能应用于就严格意义而言的一次性的宇宙整体，因为只有这样它才能对这个历史整体的历史有所说明。但是只要考虑一下物体世界整体这个唯一许可的概念，那就能看出这一点恰恰是不可能的。现实不仅在强度方面，而且在广延方面都是不可穷尽的，也就是说，它的异质连续性不仅在微观

方面（如我们已经看到的），而且在宏观方面都是没有任何界限的。因此，要把这条以有限的、可穷尽的数量为前提的规律应用于宇宙整体，那是不可能的。只要热寂这个概念不再能应用于有限的能量，那么这个概念便立即失去它的意义。

就热力学的第一定律而言（按照这条定律，能量是稳定不变的），人们已经常常指出这一点；奇怪的是有些人有时还从其中得出结论说，现实必定是有限的。但是，这个结论又是依据于像唯理论者那样以一种不可允许的方式把实在和我们的概念混淆起来，或者假定现实甚至就其内容的规定性而言也是与科学相一致的。事实上，人们只能得出这样的结论：物理世界并不是“这个”现实，不仅热力学的第一定律而且它的第二定律都仅仅是在下述意义上才能应用于整个世界，即世界的任何一个部分都作类的事例隶属于世界。但是，在这种情况下，每个部分都同时被认为是独立的和有限的，因而在这个方面与整个世界有原则性的区别。只要朝着一个方向把这个思想加以推演，那就能够确定：由于不能在现实中设置任何时间上的起点，因此，如果假定热量或动能量是有限的，那么热寂必定老早就已到来；而如果假定热量或动能量是“无限”巨大（姑且承认这种说法有某种意义），那么热寂就永远不会到来。

由于这个缘故，它也根本没有借助于自然规律的必然性对宇宙的任何一个现实部分的历史作任何说明，因为没有任何一个部分确实是完全孤立的，因此，如果熵定律是正确的，那它也仅仅是对宇宙的每个被看作是孤立的部分有效。关于一次性的过程或者关于整个宇宙的历史，它对我们则丝毫没有说明；由于这个缘故，它也根本没有借助于自然规律的必然性对宇宙的任何一个现实部分的历史作任何说明，因为没有任何一个部分确实是完全孤立的，以致有一天它一定会达到停顿状态，就像没有人去转动弹

簧的钟表一样。毋宁说，依然应当这样设想：宇宙的任何一个部分都是与其他部分（其中存在着较多的热量）处于因果联系之中，并通过这种联系而一再增加自己的热量，就像钟表被重新转紧弹簧一样，因此不会达到停顿。由于宇宙在原则上是无限的，因此这个过程能够无限地一再重复。这样一来，宇宙的每个部分的历史就能朝着与熵定律所规定的方向相反的方向发展；或者，在其中出现了热量上升和下降的情况，正如我们确实在我们所知道的大部分宇宙中看到的那样。

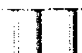
当然，这不过是逻辑的可能性，但它们在这里已经足够了，因为我们的目的仅仅在于说明没有任何这样的情况，即普遍的规律同时必然地规定了历史整体的一次性过程。熵定律对于宇宙整体的一次性过程，对于"宇宙历史"什么也没有告诉我们，它所告诉的仅仅是任何一个同时也是孤立的部分。任何一个这样的部分都是作为类的事例隶属于普遍规律，而规律的意义也正是以这种普遍性为依据。像一切自然规律一样，这种规律也具有一种"假说的"形式：如果有一种孤立的物体，那么在其中必定会达到热寂状态。但是，无论整个物体世界或者任何历史的整体都不是绝对孤立的，因此这个定律从历史方面来说是完全没有意义的。

而且，还要再一次指出，这种见解对于把经验科学分为普遍化的自然科学和个别化的文化科学这两类来说是非本质的。不论我们可以通过把价值观点转用于观察文化的初期阶段以及它的其他空间条件，而把文化概念扩大到多么远，我们仍决不能得出历史整体的概念（在这种概念中，熵定律所主张的论点可能具有历史的意义），即使我们假定这个整体是孤立的。在这里显示出的又仅仅是自然规律性和历史之间的原则性的、普遍的逻辑分裂。

由于在这方面的主要目的是反对那种对纯粹数量的概念形成、亦即对数学的错误理解，因此我想引用歌德的一段话来结束

这段论述。虽然歌德肯定不是一个系统的科学哲学家，可是他对于什么是现实的却具有卓越的理解。里麦尔转述了歌德的如下一段话："被运用于自己的领域、即空间领域之外的数学公式，是呆滞的和无生气的，而这样的运用也是极其笨拙的。虽然世界上流行着一种受数学家支持的妄想，即认为只有在数学中才能找到灵丹妙药，但是数学和任何工具一样对于整个宇宙来说也是不充分的。因为，任何工具都是特殊的，并且只能用于特殊之物。"





# 十三、与价值无关的个别性

有人认为，可以把价值观点转用于观察那样一些现实，它们本身不是文化现象，可是对历史文化发生影响，它们由于自己的个别性而变成重要的。这种想法使我们必须谈一谈上面所提到的第二种反对意见。是否可以撇开文化价值去研究个别化的现实呢？在我们回答这个问题之前，我们必须弄清要如何提出问题，才能使所得出的结论对于科学的分类具有本质意义。

由于我们掌握了从先于科学的生活中产生的那些具有一定意义的词，其后又掌握了科学概念，因此我们当然能够通过概念要素的一定组合来给任何现实作出仅仅适合于这种现实的叙述，因而能够形成关于任何现实的、具有个别内容的概念。这完全取决于我们的主观随意性。诚然，我们只是当有关对象以某种方式使我们感到“兴趣”或者觉得“重要”的时候，这就是说，当它与价值发生关系的时候我们才去这么作。但是，毫无疑问，如果我们愿意，我们也能够对完全无关紧要的对象从其个别性方面加以叙述。在这种情况下，意志活动就使这种个别性成为“重要的”，从而形成价值联系。

因此，对于撇开与文化价值的联系来进行个别化叙述的可能性，是无可怀疑的。但是，仅仅这一点对于科学的分类还不具有任何意义。因为，这样的个别概念完全是主观随意地形成的，而且，这同样地适合于两种情况：一种情况是，我们对于个别性加以叙述仅仅是由于我们愿意这么作；另一种情况是，有关对象的个别概念之所以形成是由于这些概念与我们所评价的价值有联系，

而与我们明确的意图无关。任何人都是由于现实对我们具有实际意义才从其个别性方面去认识现实的。这一点与科学概念的形成没有关系。因此，只能这样地提出问题：是否能够设想对于对象的个别性可以作出一种科学的、但不受普遍的文化价值观点指导的叙述。

可是，甚至这个问题也还不够明确。在这里应当把科学叙述仅仅理解为那种其本身就能达到科学结论的东西，而不是理解为给进一步的科学加工提供的纯粹材料。我们一开始就已经指出，在对科学的逻辑分类中是不考虑发现材料的过程的，因此在这里必须从逻辑的严格意义上理解科学结论这个概念。有一些研究者，他们有时满足于这样的结果，而这种结果对任何一个力求作出结论的科学工作来说仅仅被看作需要进一步加工的材料。我们一开始就已经知道，如果认识论把那种也可以看作纯粹材料汇集的东西与最终的科学概念的形成相提并论，那么认识论是决不能对科学作出系统的分类的。

如果我们再一次提问，如果撇开普遍的文化价值的联系，是否可能对个别化的概念形成方法作出科学的结论，那么答案一定是否定的。举一些例子就能极其容易地说明这一点。我们以前已经提到，人们对于地理学可能发生疑问：它究竟属于自然科学还是属于文化科学。当地理学在实际地进行工作的时候，它往往表现为两种概念形成方法的混合物。但是，我们能够在概念上把它的两个组成部分相互截然区别开。如果地球的表面被看作是文化发展的场所，那就是把文化价值观念转用于为文化的形成所必需而且在文化形成过程中发生影响的地理条件；这样一来，地球表面由于与其相连的文化科学兴趣、并由于其个别性而变成为本质的。因此，在这种情况下，地理学的个别化概念形成是受普遍的文化价值指导的，至少像历史的生物学那样地符合于我们的图

式。此外，在那种不是被称为地理学的、而是被称为地质学的普遍理论的形成中，同一个对象也能成为重要的。在这里占首要地位的是普遍化的概念形成，河流、海洋、山脉等等（它们由于其特性和个别性对于文化的历史来说是本质的）的个别形成，只是被看作类的事例。可是，在以上两种概念形成之外，在地理学中还有对某些与文化没有任何联系的部分所作的个别化叙述，而这种叙述似乎是不能纳入我们的图式之内的。

但是，只要这些叙述或者缺乏与就广义而言的历史的任何联系，或者缺乏与普遍化理论的任何联系，那就只能把它们看作是材料的汇集；而材料之所以要汇集起来，那是因为对事实的确定有朝一日可能在历史方面或自然科学方面变成为重要的。在这种情况下，汇集材料的愿望使有关的对象变成为“重要的”，使它与价值发生联系，通过这种联系，个别性就变成为本质的。但是，我们不打算把这样的叙述纳入科学的分类之中，因为这种分类是由科学的课题和目的所决定的。因此，这样的叙述并不能使人对我们的方法论的基本原理发生怀疑，因为这些原理仅仅涉及研究的结论。

这一点适用于一切这样的叙述，这些叙述把对象加以个别化，尽管在这种叙述中它们的对象与文化价值似乎完全没有联系。这样的叙述之所以存在，是由于这样一种情况：所叙述的对象由于某些原因是特别令人惊奇的，并且像一切令人惊奇的事物一样通过这种惊奇而引起一切人的兴趣。这样一来就产生了价值联系。由此可以理解，从对象的个别性方面去认识对象这样一种需要，使这种需要本身成为有效的，尽管这个对象对于文化价值没有任何意义。但是，这种需要本身还不是一门独立的科学；而且，只要这样的纯粹事实的知识缺乏与自然科学理论的任何联系，那就根本不能把它算作是科学。

例如月亮就属于这样的对象，这些对象的个别性使我们感到兴趣，尽管它不具有文化的意义，因此，在科学的逻辑分类中，只需要谨慎一些就可以把这样的叙述作为例子加以引用。在某些方面，可以把月亮看作用以形成关于天体的普遍理论的材料，因为不仅这个行星有月亮，而且其他行星也有月亮。但是，事实上，也常常从月亮的个别性方面来叙述月亮，而且是在不存在文化科学观点的情况下叙述的。人们之所以作这样的叙述，或者是由于对我们的"美好月亮"发生兴趣，这种月亮作为个体在大多数人的生活中"起着作用"，在这样情况下，这种兴趣以及从其中形成的价值联系也是非科学的；或者是由于在详细的月面图中，也如在某些地理学叙述中一样，只有一些期待着进一步从概念上加工的科学材料，而且仅仅对这种加工的期待本身使月亮的个别性变成为重要的。这样的叙述是不能列入我们所划分的两类科学的任何一类的，关于这一点的原因我们早已知道了。

这个例子肯定足以说明这里所涉及的原则。下面这种说法基本上是一个不言而喻的道理：如果对象的个别性不是重要的或者有趣的，因而与价值没有任何联系，那么人们是不会考虑这种个别性的。只有当个别化的叙述受普遍价值或文化价值指导的时候，这种个别化叙述才能被称为科学的。在缺乏这种普遍价值的情况下，对象只有作为类的事例才具有科学意义。最后，价值联系可能通过对其后科学加工的期待产生出来，从而形成一种个别化的叙述。但是，在与普遍的文化价值缺乏任何联系的情况下，这种个别化叙述只能被看作材料的汇集。但纯粹的事实确证本身还不是科学。

如果人们认为这个科学概念太狭窄了，那么人们应该想到，没有一个不考虑纯粹的准备工作和材料汇集的概念，系统地进行分类的认识论便是根本不可能的。科学生活本身的确就是历史生

活；并且，按照我们的理论，只要考虑到科学生活的全部多样性，科学生活就不能完全纳入任何普遍概念系统之中。例如，许多人对于北极的情况有着十分浓厚的兴趣。这种兴趣是否是科学的呢？就大多数人来说，肯定不是。北极的个别情况是否只有作为形成普遍理论的材料才受到科学家们的注意呢？逻辑学不能研究这样的问题，因而这样的例子也不能被利用来作为逻辑论据。这些例子不具有普遍的、典型的意义，这种意义使对它们的研究在方法论上是富有成效的。那种打算形成一个体系的科学理论，只能希望对科学的主要的和基本的形式作出分类。

但是，即使有人反对把那些没有被证明是以普遍价值观点作为指导原则的个别化叙述仅仅看作预备的工作，这个例外情况也不能证明有任何情况是反对下面这个论题的。这个论题一开始就说明，它所画的作为确定方向的那些线条，也如地理学家为了确定方向在我们的地球上设想画出的线条一样，是不能准确地符合于现实的。但是，这些线条并没有因此而完全失去其价值。特别是，这些或另一些个别的例外情况丝毫也没有改变下面这个事实，即普遍化的自然科学和个别化的文化科学这两个概念，比通常流行的自然科学和精神科学的对立，无论在逻辑方面或者在事实方面都比较深刻得多地说明了经验科学工作的两种基本倾向。自从“精神”失去了它的精确意义之后，自然科学和精神科学的对立已变得完全没有意义。在这篇不能对问题的细节深入地进行逻辑论述的著作里，也只能谈到这里为止了。

# 十四、文化历史的客观性

这样一来，在所提到的许多反对意见中，现在只剩下一种反对意见了。这种反对意见涉及历史对文化的“客观”叙述这个概念，并最后引向一个在以前故意向后拖延的问题。现在，我必须谈谈这个问题，因为许多人认为关于这个问题的回答对确定自然科学和文化科学的关系十分重要。而且，阐述这个问题对于进一步论证文化科学这个术语也是人所愿望的。

如果价值是一种指导历史材料的选择，从而指导一切历史概念的形成的东西，那么人们可能而且必定会问：在历史科学中是否永远把主观随意性排除了呢？诚然，只要专门研究立足于它的作为指导原则的价值事实上已获得普遍承认这个基础之上，而且牢牢地保持与理论价值的联系，那么专门研究的客观性是不会受到主观随意性的影响的。但是，这里有一个不容忽视的事实，即这是一种特殊的客观性，看起来特别不能把它和普遍化自然科学的客观性相提并论。一种与价值相联系的叙述始终只是对一定范围的人有效，这些人即使不是直接对作为指导原则的价值进行评价，也是把它作为价值来理解，从而承认这种价值所涉及的不只是纯粹个人的评价。对于相当多的人来说，在这一点上是能取得一致意见的。在欧洲，人们在阅读历史科学的著作时，肯定把宗教、教会、法律、国家、科学、语言、文学、艺术和经济组织等等所固有的上述文化价值理解为价值，因而不是把它看作主观随意性的，只要这种价值指导了对本质成分的选择，从而限制历史只是叙述那些对这些价值来说是重要的或者有意义的事物。但

是，如果一种与价值相联系的叙述的客观性始终只是对或大或小范围的文化人来说才存在，那么这种客观性就是历史地局限的客观性。尽管这一点从专门科学的观点看来可能没有什么意义，但是，从普遍的哲学观点和自然科学立场看来，人们很可能认为这是一种科学上的缺点。如果人们只限于从原则方面声称文化价值在事实上获得普遍承认，而不以任何方式询问文化价值的有效性，那么人们一定会认为下面这种情况是可能的（作为历史学家则认为或许是可能的）：历史科学的基础将来又会消失，就像它的形成那样。这样一来，就使那种区别本质成分和非本质成分的历史叙述具有一种性质，这种性质使人们觉得把这种叙述称为“真理”似乎是值得怀疑的。科学真理必须与那些在理论上有效的事物保持一定的关系（纵然这一点并没有被意识到），也就是说，必须与那些事物或多或少相近似。没有这个前提，谈论真理就不再有任何意义。现在，如果人们在原则上不考虑那种指导历史叙述的文化价值的有效性，那么在历史中只能把纯粹的事实看作是真实的。反之，一切历史概念都是对一定时间有效，这就是说，它们不是作为一般的真理发生效力，因为它们与那些绝对地或者在任何时间内都有效的事物没有任何确定的关系。

当然，甚至某一代研究者形成的普遍化的自然科学概念，也要被后一代研究者加以修改或者完全抛弃，而后面这一代研究者也必须容忍别人用新的概念来代替他们的概念。因此，历史一定要被一再地重新撰写，但这一点并没有否定历史的科学性，因为历史学和一切科学一道分享着这种命运。但是，关于自然规律，我们认为它们是绝对有效的，即使我们对它们毫无所知。因此，我们可以假定：自然科学的各种概念或多或少地接近于绝对有效的真理，而历史叙述则与绝对真理没有任何关系，只要它的概念形成的指导原则只不过是实际地评价的价值，这种价值就象海洋上

的波浪一样变化无常。撇开纯粹的事实，那么有许多不同的文化领域，就有许多不同的历史真理。而且其中任何一个真理，在其涉及对本质成分的选择时，都是同样有效或者无效的。这样一来，历史科学进步的可能性，甚至历史真理这个概念，只要它不是涉及纯粹事实，似乎都完全被否定了。因此，是否我们一定不要假定超历史的价值——这种价值至少是与实际承认的文化价值处于或近或远的关系——的有效性呢？是否因此就不能把历史的客观性和自然科学的客观性相提并论呢？

如果人们考虑到那样一种尝试，即把许多专门历史研究的成果综合为一个统一的整体，从而产生出一种就严格意义而言的，叙述整个人类的发展的普遍历史，那么这里涉及的基本问题也就变得明显了。人类历史，在纯粹从事实上承认价值的有限范围内，始终只是从特定文化领域的观点来撰写的，因而决不是从所有的人承认他们的指导价值是价值这种意义上对所有的人有效或者被所有的人理解。因此没有任何具有经验客观性的"世界史"，因为，那样的世界史不仅必须探讨人类（只要对人类有所了解），而且必须把一切人看作是本质的东西纳入其自身之中，而这是它所作不到的。历史学家一旦采纳普遍历史的观点，他就不再具有任何经验地普遍的和事实上被普遍承认的文化价值了。因此，只有在作为指导原则的价值的基础上才能撰写普遍的历史，因为这些价值所要求的有效性超出了纯粹事实上的原则上的承认。这并不是说，普遍历史学家需要一个在内容方面精确地规定的价值系统，这个价值系统的有效性是他自己所能创立的。但是，他必须假定，某些价值是绝对有效的，因而作为他的与价值相联系的叙述的基础的那种价值并不是与绝对有效的价值没有任何联系；因为只有在那种情况下他才能希望别人承认他当作本质成分纳入自己叙述之内的事物对那种绝对有效的价值来说也是有意义的。

最后，还有另外一点也是与文化价值的有效性问题紧密相联的。我已经指出，文化科学没有统一性和系统的结构，反之，自然科学，特别是力学，只要它们是研究物体科学，却有一个坚固的基础。我们同样也看出，心理学不能作为文化科学的基础。那么是否此外就没有任何能够代替心理学的东西呢？

在某些方面，我们必须对这个问题作否定的回答，因为只有对那些采用普遍化的或自然科学的方法，并且它的整个领域都包括在由许多相互关联的概念所组成的系统之内的科学来说，才可能有像力学那样的作为基础的学科。在最普遍的科学——像物体科学中的力学那样——以上述方式在内容方面对于各个不同领域的概念形成都具有意义的情况下，这种最普遍的科学也就“作为基础的”科学。但是，历史生活正是不能被纳入一个体系之中，因此，对于文化科学来说，只要它采取历史方法就不可能设想有一种像力学那样的作为基础的科学。尽管如此，我相信文化科学并不是由于这个缘故，就完全不可能在时间的过程中逐渐结合成为一个统一的整体；相反地，文化概念规定了文化科学的对象，而且，只要文化科学采用历史方法，文化概念就给文化科学提供了概念形成的指导原则，从而最后也给与文化科学以统一的联系。但是，不言而喻，这一点首先要求我们要有一个文化概念，它不仅在其形式方面是事实上被普遍承认的价值的总和，而且就内容而言也是这些价值的系统联系。但是，这里也并不是说这样的文化价值系统能够在经验上得到普遍承认。这样一来，我们又重新碰到文化价值的有效性问题；不管对这些文化价值的事实上的评价如何，这种有效性是这些文化价值所应有的。

因此，历史的客观性问题，普遍历史的概念以及经验文化科学的系统的概念，把我们引到实际评价的经验所与物之外。事实上，我们必须以之作为先决条件的，如果不是对那种作为价值发

生效力的存在物肯定地已经达到的认识，那就是客观价值的有效性和我们至少能够逐渐向这种认识接近的可能性。文化科学中的重大进步，就其客观性、普遍性和系统联系而言，是依据于在形成一种客观的、系统地排列的文化概念方面所获得的进步，也就是依据于向作为有效价值体系的基础的那种价值意识的接近。简言之，文化科学的统一性和客观性是受我们的文化概念的统一性和客观性决定的，而后者又是受我们所评价的价值的统一性和客观性决定的。

我完全明白，由于我作出这个结论，我就几乎不能期望会获得普遍的赞同。的确，如果这确实是结论，那么人们就会认为，系统地完成文化科学工作的可疑性质正是通过这个结论而十分清楚地显现出来。因为，尽管对于价值问题的意义的理解日益加深，可是现在还几乎普遍地流行着这样一种信念：关于超出主观的价值有效性的论断是与科学性不相容的，因为这种价值的有效性不能客观地建立起来。由于这个缘故，必须再一次着重指出，专门历史研究的客观性，丝毫也没有受到那种为本质成分的选择提供指导观点的文化价值的威胁，因为历史学家能够依据于对价值的普遍承认，就象依据于事实一样，并且通过这种方法而达到经验科学一般说来可能达到的最大限度的经验客观性。但是，如果超出专门研究的范围之外，那么事实上就会产生许多困难。人们就会询问：如果文化科学的整体性按其结构和联系而言是依赖于文化价值的体系，那么这是否意味着它们是立足于个别的愿望和意见的合成物之上呢？

我不能希望给这些反对意见提供一个简明扼要的、在各方面都令人满意的回答，因为在科学同价值的有效性和系统性的关系中包含有一个困难的问题①，这个问题远远超出经验科学的分类

① 在我的著作《认识的对象》（1892年，第8版1915年）中包含有对这里阐述的

问题。可是，我想说明，如果要求文化科学具有一种不仅是就纯粹经验意义而言的"客观性"，那就需要有一个怎样的必不可少的前提。我们的文化财富或多或少实现的那种绝对地普遍有效的价值，必须与普遍化科学所探求的绝对地普遍有效的自然规律相一致。这样一来，至少可以弄清楚我们面临的二者择一。

谁希望研究就最高意义而言的文化科学以便论证对本质成分的选择是绝对有效的，谁就有必要思考一下自己的作为指导原则的文化价值，并把它建立起来。用没有根据的价值假定进行的工作事实上是与科学相矛盾的。因此，从普遍历史的观点看来，是没有任何一种没有历史哲学的历史科学的；因为，从这种观点看来，一切历史的专著必须被包括到一个统一的、由一切文化发展的全部历史所组成的整体之中。①

---

信念提供认识论基础的尝试。我相信在那里已经说明对客观有效的或者"超验的"价值的假定从纯粹逻辑的原因看来是必不可少的。参考我的一本正在印刷中的著作《哲学的普遍根据》这一著作作为《哲学体系》一书的头一部分可望不久即将出版。

① 在这里不能进一步论述这种哲学学科的概念和方法。这篇论文只限于经验科学的分类。对于历史的哲学论述，我必须提到我的一篇关于历史哲学的提纲性论文（《纪念库若·费舍的文集》1907年第2版）。对于批评性的反对意见，我在这里只想指出我不是仅仅从历史逻辑的观点去观察历史哲学的任务，因而不能把我划入纯粹"形式的"历史哲学的辩护者之列。恩斯特·特勒耳奇曾以一种值得感谢的方式与我的历史哲学观点进行论争。（《现代历史哲学》、《神学论坛》，VI，1904年，《全集》第11卷，1913年）最近，他又对我的著作进行了深入的和富有教益的批评（《论判断历史事物的标准》，1916年；《论历史辩证法的概念。文德尔班，李凯尔特，黑格尔》，1919年，《历史杂志》，第3类，第23卷）。就这些批判涉及我的历史哲学而言，我觉得它们是片面的。的确，我在历史逻辑中把形式观点提到首要地位，可是我并没有怀疑"历史生活的客观的特性"，没有否认质料的历史哲学。相反地，我试图详细地说明（《自然科学概念形成的界限》，第2版，第493—526页），历史方法的形式结构是怎样与历史文化生活质料特性必然地联系着。对我们历史哲学的批评必定是与我在那里提出的历史中心这个概念有联系的。在我看来，旧含义的历史形而上学，当然不可能算作科学；但是我们认为，在感性世界的经验实在和非实在的、有效的价值之外假定第三个领域，却是不可缺少的，在我的宇宙观念的基础上，特勒耳奇对质料的历史哲学合理地提出的一切要求都能得到满足。正如特勒耳奇自己也知道，目前流行的一种信念，即认为存在着一个超验的世界，而且我们需要形而上学——这种信念是不够的。只有当我们作到严密地在概念上给形而上学领域下一个定义，我们才能促进科

反之，如果人们在科学思维中不考虑任何价值的有效性，并认为文化世界不具有比其他事件更多的意义，那么，从哲学观点以及从自然科学观点看来，我们就会认为人类发展上那几千年还不大了解的历史（这段历史在相对稳定的人性中，只有比较微弱的变化），正如大路上的石子或稻田里的谷穗的差别一样，都是非本质的。我们之所以认为世界不是这样的，只是因为我们局限于对有限的文化范围作短暂的评价，因此超出一定文化范围进行专门研究的历史科学是没有的。我们至少可以明白这样的两者择一。

但是，我还想再进一步。当我在这里谈到二者择一时，这并不是认为仿佛科学家可能把第二种与价值无关的观点作为纯粹自然科学的观点接受下来，同时把这种观点扩大为一种可以实行的自然科学"世界观"，这种世界观借助于较少的前提而与文化科学的观点区别开，因为这种世界观不需要假定任何价值标准的有效性。的确，自然主义相信这一点是可能的，但是这不外是一种自我欺骗。从自然科学的观点看来，一切现实以及全部文化都被看作是自然；在这样一种观察的范围内，停止对任何价值观点的思考不仅是可能的，而且是必须的。但是，是否可以把这种观点看作是唯一合理的哲学观点，以致从这种观点看来，任何历史概念的形成都表现为主观随意的呢？毋宁说，不考虑任何价值的有效性，这在自然科学的范围内是否意味着正是对自然科学专门研究的一种原则性的限制呢？因此，在哲学上用一种普遍的观察来加以补充，这是否是一种必然的要求呢？

---

学。历史形而上学需要一种有时间性的、真实的存在。是否能把超验的世界理解为有时间性的呢？为了超出感性世界，除了那条穿过价值的没有时间性的有效性的道路之外，是否还有别的道路呢？没有一种价值哲学，形而上学的目的是否能够达到呢？难道不正是由于没有考虑到文化生活的价值，我们才陷于"形式的"关系之中吗？

我相信，有一部分历史，对于它来说，甚至自然科学也必须承认我们所提出的概念形成的逻辑原则是科学的，并且同意这里所涉及的问题根本不仅仅是对随意抓到的事实进行随意的安排，而这些事实只有对那些局限于在历史的文化范围内进行评价的人们来说才是有效的。这一部分历史正就是自然科学本身的历史。甚至自然科学也确乎是历史的文化产物。自然科学作为专门科学来说是可能忽视这一点的。但是，如果自然科学看一看自身，而不是只看自然对象，那么它是否能够否认它是上述意义的历史发展的产物呢？对于这种历史发展，必须在其一次性的和个别的过程中，从一种具有客观效力的价值标准的观点加以考察，也就是说，从科学真理的理论价值的观点加以考察。为了把许多事件中的那些对自然科学的历史来说是本质的成分和非本质的成分区别开，我们必须把这些事件和科学真理的理论价值联系起来。但是，如果自然科学承认这种意义的历史发展是文化发展的这一个部分，那它怎么能认为其他部分的历史不是科学呢？是否人类只有在自然科学的领域内才能把有效价值附着于其上的事物变成文化财富呢？自然科学不考虑一切价值的有效性，它就缺少一种解决这个问题的观点；因此我们在为对事物作历史的理解以及为历史学的权利而进行斗争中，不必害怕自然科学。毋宁说，历史文化科学的观点绝对地高出于自然科学的观点，因为前一种观点要广泛得多。不仅自然科学是文化人的历史产物，甚至“自然”本身从逻辑的或者形式的意义而言也不外是理论的文化财富，是一种借助于人的智慧而对现实所作的有效的、即客观地有价值的理解。自然科学恰恰始终必须以附着于其上的价值的绝对有效性为前提。

诚然，还有另一种“观点”，人们也许可能把它称为“哲学的”观点，并认为这种观点不以任何事物为前提。尼采曾经编造一个小小的寓言，它说明“人的智慧在自然界之中表现的多么可怜，多

么阴暗和多么短暂，多么漫无目的和任意随便”。可是，这个寓言接着又说：“在这充满着无数闪闪发光的太阳系的宇宙中的某个遥远的角落里，曾经有一颗星，在它上面的一些聪明的动物发明了认识。这是宇宙史上的一个最狂妄和最好说谎的片刻，但这仅仅是一个片刻。在自然界作了几口呼吸之后，这颗星便冷却了，而那些聪明的动物也必定要死去。”这样一来，可能有人认为，我们幸而象科学家那样避免承认任何价值的有效性。

这种观点的确是连贯的，但是它的连贯性破坏了任何科学的客观性，因而也在同等程度上破坏了文化科学和自然科学的客观性。同时，由于这种“观点”只是自然科学和文化科学的长期发展之后才获得的，因此它本身也不外是宇宙史的那个“最好说谎的片刻”的一部分。这样一来，它的“连贯性”同时也是一切非连贯性之中的最大的非连贯性，或者是科学家那种想跳过自己影子的、没有意义的尝试。恰恰是科学家必须把理论价值的有效性假定为绝对的，如果他不想停止成为科学家的话。

由于历史学为了把有意义事物和无意义事物截然分开而需要与文化价值建立联系，于是就使历史学失去了作为一门科学的性质；——这种作法看起来不外是一种空洞的和消极的独断主义。倒不如说，任何一个从事于科学的人都暗暗地以他本人产生于其中的文化生活的那种超越于个人的意义为前提。如果想把文化发展的个别系列，如像智力发展中被我们称为自然科学的那一部分，和整个文化发展分开，并仅仅赋予个别系列以一种就理论价值而言的客观意义，那便是极大的主观随意性。因此，不能把对一个广泛的客观文化价值系统的思考说成是没有意义的课题。

当然，没有任何一种哲学能够从纯粹概念中构造出那样的系统。相反地，哲学为了自己的内容上的规定性而需要与历史的文化科学本身发生最密切的接触。哲学只能希望在历史的东西中接

近超历史的东西。这就是说，对有效性提出要求的文化价值系统，只能在历史生活之中发现，并且是通过提出下列问题而逐渐地从历史生活之中形成起来：哪一些普遍的和形式的价值构成历史文化生活的内容上的、不断变换的多样性的基础呢？什么是我们大家企图支持和促进的那种一般文化的价值前提呢？但是，进一步深入研究哲学所从事的这种工作的本质，将大大超过我们对经验科学分类所作的尝试。因此，这里应当指出的仅仅是目的。①

我们在对经验科学进行分类时可以限于文化科学的经验的客观性；对这种客观性来说，只要想一想下面这一点就足够了：我们大家都相信那些客观的价值，它们的有效性构成了哲学的努力追求的前提，正如构成文化科学本身的工作的前提一样，尽管我们在科学时尚的影响下也可能作出相反的设想。因为，“没有一个超越自己的理想，人（就这个字的精神意义而言）就不能得到充分发展。”但是，这种理想由以形成的价值“被发现了，并且象天空中的星星一样逐渐地随着文化的进步而进入人的视野之中。这并不是旧的价值，也不是新的价值，它们就是这种价值”。由于任何人也不会设想黎尔这位“哲学批判主义”的作者会有一种非科学的狂妄，因此我更加乐意于引证他的这些美丽的词句。②是否当我们从事于科学研究的时候，为了精神上的充分发展我们必须把所需要的事物搁置一旁呢？我想任何一个有理性的人都不会向我们提出这种要求的。

① 对于这一点更加详细的论述，参看我的论文《关于哲学概念》（1910年）和《关于价值系统》（1913年，《逻各斯国际文化哲学杂志》第I卷和IV卷）。其次可参看我的著作《生活哲学。对我们时代的哲学潮流的论述和批评》，1920年，以及已经提到的我的那本正在印刷的著作《哲学体系》的头一部分。

② 《弗里德里希·尼采》，弗罗曼的《古典哲学家》第6卷，1897年；第3版，1901年第170页。